

مبادرات فكرية



# الإسلاميون التقدميون

د. صلاح الجورشي

تقديم

أحميدة النيفر

رضوان السيد



**مركز القاهرة**

**لدراسات حقوق الإنسان**

■ هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي.. ويلتزم المركز في ذلك بكافة العهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

■ يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

■ لا ينخرط المركز في أية أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.


٩ شارع رستم - جاردن سيتي - القاهرة
الرقم البريدي ١١٥١٦ ص. ب ١١٧
مجلس الشعب- القاهرة
تليفون ٧٩٤٣٧١٥ (٢٠٢)
فاكس ٧٩٥٤٢٠٠ (٢٠٢)
E. mail: cihrs@idsc.gov.eg






مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مبادرات فكرية (١٦)

# الإسلاميون التقدميون في تونس

**صلاح الدين الجورشي**



تقديم

**أحميدة النيفر** **رضوان السيد**

**الإسلاميون التقدميون في تونس**
صلاح الدين الجورشي


الناشر : مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
٩ شارع رستم – جاردن سيتي – القاهرة
تليفون : ٧٩٤٣٧١٥ (٢٠٢) – ٧٩٥١١١٢ (٢٠٢)
فاكس : ٧٩٥٤٢٠٠ (٢٠٢)
العنوان البريدي: ص. ب ١١٧ (مجلس الشعب)– القاهرة
E.mail: cihrs@idsc.gov.eg

غـــلاف : **أيمن حسين**
إخراج فني: **هشام السيد**– مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
رقم الإيداع بدار الكتب : ٢٠٠٠/١٥٤٢٥

**كلمات مفتاحية**

الإسلاميون التقدميون.– القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٠.
١٥٤ص؛ ٢٤سم
١)إسلاميون تقدميون ٢) حركة إسلامية– نشأة ٣) سيد قطب ٤) إخوان مسلمون ٥) أيديولوجية دينية ٦) ازدواجية تنظيمية ٧) إيران– أزمنة نقابية ٨) ثورة إيرانية ٩) فكر ماركسي ١٠) مجتمع مدني



## تقديم أول

# الإسلاميون والتجربة

**رضوان السيد***

التجربة في مصطلح المسيحية الكاثوليكية تعني ما يعنيه المسلمون بالمحنة. بيد أن ما أعنيه هنا بالتجربة أو التجارب "الإسلام الإحيائي" في مرحلة تحوله إلى إسلام سياسي. والمرحلة المقصودة يمكن القول بشكل عام إنها سنوات السبعينات. وكما لم يظهر الإسلام الإحيائي بشكل طبيعي، فإن تطوره أو تحوله إلى إسلام سياسي" ما تم في ظروف طبيعية أيضا". ظهر الإسلامي الإحيائي بين العشرينات والأربعينات تحت وطأة زوال الخلافة، وشمول الاستعمار، وحدوث تغيرات سياسية وثقافية متسارعة جعلت هم الحفاظ على الهوية في طليعة الهموم. كان

* أستاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية– رئيس تحرير مجلة "الاجتهاد". من بين أبرز المهتمين بقضايا الفكر الديني في المنطقة العربية والراصدين للحركات الإسلامية.

الإصلاحيون من قبل يضعون التقدم في رأس الأولويات، أما الإحيائيون فوضعوا الهوية والحفاظ عليها من شرور الغرب، في رأس تلك الأولويات. هكذا تشكلت الجمعيات التربوية والاجتماعية وحركات الشباب والكشفية، وبالتوازي مع ذلك بدأت أعمال نقد الغرب والاستشراق والتبشير وربط ذلك بالاستعمار. وفي العلوم الدينية جرى اعتماد التأصيل منهجا للاستنباط والتفكير وبناء المنظومات. بيد أن المهم هنا أن الحركات الإحيائية تحولت إلى حركات اجتماعية وجماهيرية، اجتذبت قسما من الشباب في الوقت نفسه الذي كانت فيه الحركات اليسارية تستقطب القسم الآخر. وقد أدى ذلك إلى توجس من جانب السلطات من التحرك الإسلامي مثلما كانت تتوجس من الحركات اليسارية. وكان الفرق أن اليساريين كانوا يملكون رؤية سياسية وأحيانا مشروعا سياسيا، بينما كان الإحيائيون ما يزالون مجموعات عقدية لاتصال ذلك بفكر الهوية والذي ساد في أوساطهم، وأرى أن اتجاه السلطات في مختلف بلدان الوطن العربي للاصطدام بهم في الخمسينات والستينات هو ما حوّل تلك الحركات تدريجيا إلى حركات سياسية. كان هناك من ناحية ما حصلوا عليه من جماهيرية، كما كانت هناك طبائع فكر التأصيل. وكانت هناك أخيرا ظروف الحرب الباردة التي أحدثت اصطفافا واستقطابا استخدم فيه اليساريون والإسلاميون بوعي حينا وبدون وعي أكثر الأحيان. ومع أن الإسلاميين أُستخدموا كثيرا قبل أن يكتمل مشروعهم الخاص في مواجهة الشيوعية، فإن الملاحقة المستمرة، والحاجة إلى نموذج تنظيمي أفضيا بهم في ظروف التوتر إلى تبني أساليب خصومهم، بل وبعض أفكارهم بعناوين أخرى: الحاكمية في مقابل دكتاتورية البروليتاريا، والجهاد في مقابل حرب الشعب الطويلة الأمد، وتطبيق الشريعة في مقابل النظرية مرشد للعمل بيد أن هذه "النمذجة" لا تفيد كثيرا في تحليل فكر التأصيل أو تصرفات المؤصلين.

أعلن الإسلام السياسي عن نفسه عبر انفجارات عنيفة أو عنفية في السبعينات والثمانينات. وقد اعتاد الدارسون على ربط ذلك بسيد قطب وأبي الأعلى المودودي. بيد أن الفقهية السلفية كانت تحل تدريجيا محل العقائدية القطبية في المشرق العربي على الأقل. وجاءت الثمانينات بمتغيرات كثيرة. فقد خرج التيار الرئيسي من إسار العنف في أكثر النواحي، دون أن يعني ذلك اختفاء تأثير الجماعات العنفية الصغيرة. وقد كسب الإسلام السياسي بالإضافة لذلك الثورة الإيرانية، التي ما نجّته رغم ذلك من انتكاسات التجربة في أفغانستان والسودان، وقبل ذلك وبعده الجزائر.

وهناك في النهاية ملاحظتان، تتعلق إحداهما بخصوصيات تجارب الأقطار والنواحي، والجاليات خارج العالمين العربي والإسلامي. من تلك الخصوصيات تأخر الإسلاميين الإحيائي



والسياسي في المغرب العربي عنهما في المشرق. وربما عاد ذلك إلى الاندماج الذي استمر في بلدان المغرب لفترة أطول بين الحركتين الوطنية والإسلامية- وبالتالي إفادة إسلاميي المغرب من تجارب زملائهم المشارقة إلى حد ما. ومن أسباب وعوامل الاختلاف بين المشرق والمغرب واختلاف تأثيرات الحرب الباردة عليهما، وأن الإسلاميين المغاربة كانوا أكثر معرفة بالعصر والعالم من زملائهم المشارقة. بيد أن التنوع الظاهر هذا ليس على إطلاقه. فالتحشد والتشدد والتأصيل مرحلة مرت بها سائر حركات الإسلام السياسي. وطرائقها في التحرك، وعلائقها بما يعرف بالمجتمع المدني، وكانت متشابهة. ثم إن علائقها بالسلطات وعلائق السلطات بها متشابهة أيضا.

والملاحظة الثانية تتعلق بمستقبل الإسلام السياسي. فقد غيَّر الإسلام الإحيائي الذي تأسس عليه الإسلام السياسي عبر علاقات المسلمين بدينهم في العقود الخمسة الأخيرة. ويتناول التغيير مفاهيم رؤية العالم، وعلاقات الدين بالدولة، والدين بالشريعة، والنظر بالعمل. تحول الإسلام من أسلوب حياة وعيش إلى مجموعة من الرموز والعقائد والحيوات الجماعية. وأحسب أن التغيرات المفاهيمية كانت أعمق من التغيرات السياسية وتجلياتها الحركية. فحركات الإسلام السياسي ما استطاعت استيعاب إحيائيات الإسلام، لذلك أحسب أن تلك الحركات ستستمر في التبديل والتعديل، وقد تنتهي إلى تنظيمات مختلفة عما نعهده اليوم. أما الإسلام الإحيائي فسوف يكون علينا أن نتعامل في ظل مفاهيمه الجديدة طوال العقدين المقبلين.

هناك دراسات كثيرة عن تجربة الإسلاميين بمصر والجزائر، وما تزال المعلومات تنقصنا عن التجربة بسورية، وعن التجربة بتونس وهذا فضل الدراسة النقدية التي أنجزها صلاح الدين الجورشي.

# تقديم ثان

# ماحق ولاحق وسابق

## أحميدة النيفر*

حين قرأت هذه الدراسة عن الإسلاميين التقدميين في تونس ازددت تأكدا من أن هذا المشروع الذي مضى على ظهوره ما يقرب من عشرين عاما محتاج فعلا إلى وقفة مراجعة وتقويم، ما كتب عنه بالعربية_ في حدود ما أعرف_ لا يمثل شيئا يذكر. أما ما اطلعت عليه ببعض اللغات الأوروبية فهو في غالبه مؤدلج؛ يدرس هذا التوجه ضمن اقتناع راسخ بأن الإسلام والحداثة أمران متناقضان جوهريا وأن الظواهر التي تركز عناية خاصة في اختيارات التنمية على الهوية لا يمكن أن تكون إلا أصولية رافضة أن تكون المعرفة الإنسانية مصدرا من مصادر الحقيقة.

ما أحرص على أن أؤكده في هذا التقديم هو أن الذين ساهموا في بعث هذا التوجه قادرون، أيا كانت قناعاتهم اليوم، على التعريف بأبرز دوافعهم وحقيقة مراميهم.

---

* أستاذ أصول الدين بجامعة الزيتونة، أحد مؤسسي حركة الاتجاه الإسلامي، وأحد مؤسسي تيار "الإسلاميين التقدميين"، وصاحب مجلة (١٥-٢١).

كيف كنت، منذ عقدين، أنظر إلى مشروع الإسلاميين التقدميين وكيف أصبحت أفهمه اليوم بعد أن انتهت التجربة؟

بين الرؤيتين فارق كبير بل هائل. مع ذلك فلو استقبلت من الأمر ما استدبرت فلن أغير اليوم في بعض المبادئ أو حتى العبارات شيئا.

بدأ المشروع بعقل محاور حامل لعدد من الأسئلة والإشكاليات الموصولة بالهوية والثقافة والحداثة. هذا وحده كان رهانا واعدا وقادرا على المساهمة في تطوير الكثير من الأوضاع في البلاد وفي المنطقة. من هذا المنطلق كان الإسلاميون التقدميون في المنهج الذي سعوا إليه خروجا عن القراءة الحرفية للنص الديني وعن المعالجة التوظيفية للتراث، أي أنهم كانوا رفضا للتحديث الظاهري القائم على التماهي المستحيل مع الآخر وهم في نفس الوقت قطع مع عداء مرضى وغير مجْدٍ مع نفس هذا الآخر.

اليوم حين نتابع ما يجري حولنا وقريبا منا وحين ندرك أن العمل على المشاركة في إبداع ثقافة التجديد في منطقة من العالم العربي كانت تعتبر مهمشة سواء بالنسبة إلى المشرق العربي أو إلى الغرب الأوروبي، مثل هذا السعي يظل رياديا.

ما أفهمه اليوم من هذا المشروع هو أنه مما يمكن تسميته ب "المشروع/الجسر"؛ فمن أهم ما يبرز في سعي الإسلاميين التقدميين هو الرغبة المعقلنة في "الذهاب إلى الآخر" لمحاولة فهمه كما هو وليس كما يراد له أن يكون أو يظن أنه هو. ما أقصده بالآخر هنا ليس الغرب والحداثة فحسب بل هو أيضا الثقافة الإسلامية والفكر الوطني والقومي العلماني.

لكل هذا يكون من السائغ أن نتساءل اليوم: هل كان المشروع فرصة ضائعة أم هو من قبيل الحدث الذي سبق به أصحابه زمانهم؟

لا أستطيع أن أجزم بالجواب لكني أرجح أن الأمر لا يخلو من أن يكون فيه من هذا ومن ذاك.

بعض الطروحات التي اعتمدها الإسلاميون التقدميون أصبحت اليوم في أماكن أخرى من العالم العربي والإسلامي متداولة أو مقبولة، فأية نخب كان يمكن أن تظهر في هذه الجهة من المغرب لو أمكن لهذا المشروع -الجسر أن يتسع ويتدعم؟ وأية هوية كان لها أن تنمو لو تمكن هذا التوجه من الفعل في النسيج الثقافي والمجتمعي؟

من جهة ثانية وفيما يتصل بالطرح السلفي في تونس كان الإسلاميون التقدميون حريصين على التميز عما كان يؤكده الاتجاه الإسلامي في خصوص العلاقة مع الغرب عموما والتحديث



البورقيبي بصفة خاصة. كان الاتجاه السلفي ينظر إلى النظام السياسي التحديثي الذي أرساه النظام الجمهوري في عهد الرئيس بورقيبة على أنه مُعادٍ للإسلام، شأنه في ذلك شأن النظام الجمهوري في تركيا الكمالية. من جهة ثانية أعتبر هذا الموقف من الدين والثقافة الوطنية الطابع المميز للغرب عموما.

على أساس القطع مع هذين التعميمين قام جانب رئيسي من تفكير الإسلاميين التقدميين بالحرص على توسيع النظرة إلى التجربة التحديثية خارج مجال رد الفعل وما عراه من اختزال للظواهر وتقليص للأبعاد. من ثم جاء التوجه إلى ضرورة تعميق التعامل مع التجربة الغربية خارج السياق السياسي القريب وما يستلزمه من عدائية ومناهضة. لذلك لم يكن ممكنا ولا جديا أن يهمل كل الحراك الاجتماعي والثقافي الوطني الذي عرفته البلاد ونخبها والمنطلق منذ أواسط القرن التاسع عشر فلا ينظر إلا إلى ما انتهت إليه السياسة التحديثية في تقنيات أحوال الأسرة والمرأة وحرصت في عناد على ربط السياسة الوطنية بالمصالح الاجنبية والفرنسية خاصة فما كان هذا ليؤدي إلى إدانة كل الحركة الوطنية والارتداد على طروحاتها الإصلاحية. لم يكن أيضا من المتاح لذهنية الإسلاميين التقدميين وهي التي تريد أن تمسك بالواقع الحضاري في تركيبته وتعقيده وصيرورته أن تُعرض عن تعميق التعامل مع التجربة الغربية للوصول من ناحية إلى ما فيها من تنوع في التجارب وتعدد في الواجهات وثراء في التطور الفكري والسياسي.

ما زَهَّد الحركة السلفية بتونس وخارجها في مشروع الإسلام التقدمي هو حرصه على تنسيب الأمور والبحث فيما كان يبدو أنه من الأمور المحسومة التي تعتبر كالمعلوم من الدين بالضرورة. مثل هذا المسعى النقدي من قبل الإسلاميين التقدميين لم ينظر إليه بالجدية الكافية من قبل قوى يسارية وعلمانية كانت في غالبها لا تقل وثوقية من التيار السلفي في التعامل مع كل من يولي مسألة الهوية والثقافة الدينية أولوية في المشروع التنموي. كان واقع نهاية السبعينات وكامل الثمانينيات مرا لأن المواجهات الإيديولوجية بلغت حداً من الضراوة، لم يكن ليسمح للتوجه الإسلامي التقدمي أن يحتل المكانة التي يستحق. كان وضعا يذكر بمقولة ماوتسي تونج "ليس هناك بين اليسار واليمين حين يتواجهان موقع لثالث". مع ذلك فقد حرص الإسلاميون التقدميون على تجاهل تهم التواطؤ المتنوعة سعيا في التنقيب ضمن السبل غير المطروقة متذكرين القول العربي المأثور: " الولد على ثلاثة أحوال: ماحق ولاحق وسابق". كان تقويهم أن وضعهم أشبه بمن أنجب النخبتين الاولين: النخبة الماحقة _اللامبالية والموغلة في تحديث طفيلي لا يلوي على شيء، والأخرى اللاحقة _الممجدة التي حولت حقبة من الحقب التاريخية إلى منظومة فكرية واجتماعية. أما الابن السابق الذي يدرك أنه قادر على توجيه التاريخ والمساهمة في مصير المجتمع دون تدمير لماضيه أو تقديسه، مثل هذا الجيل ما يزال مشروعا غائما.

أخيرا ومن جهة ثالثة إذا أردنا تقويم المشروع الإسلامي التقدمي من زاوية الاختيارات الاستراتيجية فهو يندمج ضمن الحراك الوطني التقدمي الرافض لمشروع التحديث المؤدي للاستلاب والتبعية. هو عين الاعتبار الذي تبناه عدد من الرموز المغاربة والذي يجعل الموقع الممكن الوحيد للمغرب عامة ولتونس خاصة ضمن صيرورة للثقافة العربية وما تستوجبه من الاختيارات الأساسية المتصلة بالدين ومؤسساته والدولة وأدائها الداخلي وسياستها الخارجية والقومية. كيف يمكن أن يتواصل الخيار التكنوقراطي الذي يعرض على التعددية الفكرية والسياسية والإيديولوجية متذرعا بمخاطرها على التنمية والإصلاح؟

ما أعتبره رهانا سابقا لأوانه هو حرص الإسلاميين التقدميين في تونس على الانخراط مع النخب التحديثية لاستجلاء حركية الواقع وتقييم توجهاته مهما تزايدت المخاطر. إنه الرهان الذي يعيد الثقة إلى المثقف في وظيفته التجديدية من جهة وإلى الحداثة الوطنية في قدرتها على إعادة بناء الهوية ومواجهة هشاشة الأوضاع من جهة أخرى. إن استشراء مخاطر العنف بمظاهره المتنوعة هو اليوم ما يدفع أكثر من أي وقت آخر إلى الاعتماد على ديناميكية الحداثة في قدرتها على تحول المعضلات المجتمعية ومعالجة الخلفيات الفكرية تجاوزا للأزمة. ما أدركه الإسلاميون التقدميون في أواخر السبعينات هو ضرورة الانتقال من سياق" الاحتجاج الإسلامي" على التحديث الشكلي الذي لا يستطيع أن يبدع ثقافة معاصرة إلى ضرورة الانخراط في "منطق المثاقفة" ضمن نظام عالمي عاجز عن الاستقرار إن ظل الجنوب مبعدا كقوة فعل وإبداع.

أحسب أن هذا التوجه هو الأفق الذي دعمته مجلة ٢١/١٥ التونسية كما أكدته كل مساعي التعاون مع الفئات التحديثية المنفتحة من أجل الارتقاء بالحياة السياسية الوطنية وتقوية المجتمع المدني بتجاوز منطق القطيعة وخطاباتها الأيديولوجية المنغلقة.

ما أعتبره الأهم في مشروع الإسلاميين التقدميين هو سعيهم لإنشاء الابن السابق الذي لن يكون كذلك إلا بفضل مفهوم للإنسان والهوية وبفضل تعامل مغاير مع النص المقدس مفهوم يعتبر الإنسان كائنا تاريخيا بمعنى أنه يفهم نفسه ليس من خلال التأمل العقلي، بل من خلال التجارب المتجددة والموضوعية للحياة بناء على ذلك لا يمكن اعتبار هوية الإنسان وإرادته ووعيه أشياء محددة سلفا، بل الأدق القول إن الإنسان وهويته في حالة تخلق وبأنه لا يفهم نفسه إلا بطريق غير مباشر.

ينتج عن هذه الرؤية التي تجعل التاريخ معطى متغيرا أن الإنسان التقدمي يفهم في كل عصر ماضيه فهما جديدا ومحايثا لمتطلبات واقعه الفكري والاجتماعي.



نفس هذا التصور يفضي بالإنسان إلى قراءة للنص المقدس تستوجب بالضرورة ما توصل إليه الباقون ولكنها تختلف عما تحقق في الماضي من فهم إذ أنها ستتحقق عبر تجربة معرفية وحياتية جديدة. هذه القراءة يمكن أن تعدل بدورها من فهم القارئ لنفسه فتكون اكتشافا مستمرا لهويته. على ذلك فإن قدسية النص تصبح غير مرتبطة بمصدرها الإلهي فقط بل ترتبط أيضا بنفس الإنسان وأفقه وثقافته إنها القدسية التي تحقق مواكبة بين " السماء" و"الأرض تلك المواكبة التي لا تقف على اللحظات التاريخية حين سجلت الآيات ما يتصل بمواقع وبأحداث عاشتها الجماعة المسلمة الأولي، بل يتواصل فيها "الحضور القدسي" بما تبرزه في الإنسان من طاقات تثبت فاعلية واقعه الفكري والاجتماعي مما يجعل المعني اكتشافا لا يتوقف. بذلك يظل للنص المؤسس وجود مستمر في حاضر يزداد وعيه بالماضي من خلال تجربته الحديثة.

على هذا تتعدل النظرة للعلاقة بين الوحي والوعي وبين الشرع والوضع وبين السياسة والدين وبين حق الله وحقوق الإنسان. بذلك ينتفي ما بين طرفي هذه الثنائيات من تناقض ظاهري ليحل محله الإثراء المتبادل ضمن صيرورة للإنسان وإيمان بقدرته ضمن مرجعية إنسانية أشمل وأرسخ تمكنه من الخلافة على الأرض حسب تعبير المتكلمين؛ أو من تطبيق حكم الله حسب الاستعمال الفقهي أو من تجلية لأسماء الله الحسنى إن فضلنا مقولة أهل الحقيقة.

أيا كان اختيارنا فإن مستقبلية توجه الفكر الإسلامي التقدمي هو إرجاع الثقة للمثقف في مكانته ودوره المجتمعي وإعادة الاعتبار لعلاقته بالسياسة في سياقها الحديث والمعولم باعتبارها مجال تفاعل بين الفكر والاقتصاد والأيديولوجيا والدين يتجاوز ما كان سائدا من أنها الفضاء الخاص بالحاكم.

ما هو أهم من بقاء مشروع الإسلاميين التقدميين في تونس هو أن إعادة قراءة التراث الإسلامي لتقويم المواقف والاعتراف بالأخطاء وفهم الآليات مشروع مستمر في عالم يزداد صغره يوما عن يوم وتبرز فيه مكانة "الآخر" أكثر فأكثر أي عالم العقل المحاور والهوية المنفتحة.

# مقدمة المؤلف

كنت في زيارة للقاهرة، عندما دعيت يوم ١٩ ديسمبر ١٩٩٨ من قبل "المركز الدولي للدراسات " الذي يديره المهندس أبو العلا ماضي، لأقدم في عجالة تجربة " الإسلاميين التقدميين " وخبرتهم. حضر الجلسة بعض الوجوه البارزة التي عرفت بمسعاها إلى تأسيس " حزب الوسط".وجاء في كلمة الترحيب التي ألقاها السيد أبو العلا قوله "نحن معنيون جدا بالسماع عن هذه التجربة، من الناحية التاريخية والمعلوماتية، ومن ناحية الرؤى ".

عدت بعد فترة إلى القاهرة فإذا بي أفاجأ بأن المركز قد استخرج نص الحوار بكل تفاصيله وأسلوبه الارتجالي في وثيقة تحت عنوان " خبرة الإسلاميين التقدميين في تونس ".ومن الصدف الجميلة أن اطلع الأخ الصديق " بهي الدين حسن " على الوثيقة، وفاجأني بطلب إعادة صياغتها حتى يصدرها " مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان "، اعتقادا منه أن ما ورد فيها من أفكار قد تفيد في تعميق الحوار حول العديد من المسائل ذات الصلة الوثيقة باهتمامات حركة حقوق الإنسان العربية.

رحبت بالاقتراح، لكني طلبت قليلاً من الوقت، حتى أتمكن من جمع الحد الأدنى من المراجع والوثائق الرئيسية التي تساعد على تقديم صورة وفية إلى حد كبير لما تميزت به هذه التجربة التي يجهلها الكثيرون.غير أن حرص "بهي" على استكمال العمل في وقت قريب جعلني أكمل هذه الدراسة في أقل من خمسة أشهر، وهو زمن غير كاف لعرض المعالم الرئيسية لمغامرة استمرت أكثر من عشر سنوات، كانت مفعمة بالصراع والتساؤل والحيرة الفكرية والإيمان بنحت توجه فكري إسلامي جديد وجريء وفعال.

إن الأهمية الحقيقية لتجربة " الإسلاميين التقدميين " ليست في كونها رقما تنظيميا انضاف إلى رقعة الحركات الإسلامية التونسية.لو اقتصر الأمر على هذا البعد التنظيمي لما استحقت المحاولة الوقوف كثيرا عندها، لأنها من هذه الزاوية كانت تجربة فاشلة ومتعثرة لم تصمد كثيرا مقارنة بغيرها. كما لم تتميز التجربة أيضا بتضخم عدد بناتها وأنصارها، فهي لم تخض غمار الصراعات السياسية الكبرى، ولم تهدد موازين القوى المحلية، ولم تشتبك مع النظام لكي تشد اهتمام الصحافة وتشغل الرأي العام المحلي والدولي، كما كان الشأن بالنسبة إلى حركة الاتجاه الإسلامي.لقد كانت شيئا مختلفا عن ذلك، لأن هاجسها المركزي لم يكن السياسة والتفكير في الوصول إلى الحكم، وإنما كانت صوتا ارتفع في لحظة متقدمة من تاريخ ولادة الحركة الإسلامية التونسية، ليضع حدا لحالة الاستسلام الفكري والحركي للخطاب الإسلامي السائد، ويخضعه للنقد والمراجعة، ويناقشه في فروعه وأصوله. ثم يعمل من أجل تجاوزه وإرساء رؤية مغايرة لقضايا الفكر والسياسة والتربية والتشريع والتنظيم.

بناء عليه، ليست هذه الدراسة تأريخا لتجربة " الإسلاميين التقدميين "، رغم ما تضمنته من معطيات تاريخية لوضع التيار في سياقه المكاني والزماني. إن تأريخ التجربة بتفاصيلها تبقى مهمة مطروحة وضرورية. لكن الزاوية التي يتناولها النص الحالي تتركز بالأساس على ما يعتبر جوهر التجربة، ألا وهو رصد جملة الأفكار والنقاشات والأسئلة التي تمخضت عنها المرحلة والتي قد يكون الاطلاع على محاورها وأحيانا تفاصيلها يحمل أكثر من فائدة وخبرة لآخرين لهم تجاربهم ومواقعهم المغايرة.

عاشت الساحة الإسلامية التونسية منذ أواخر السبعينات حالة مخاض فكري وحركي من أجل التأقلم مع البيئة التونسية ومع المرحلة التاريخية المعاصرة. ولا يمكن فهم ما جرى وما تغير وما استقر في الحركة ومحيطها، إلا بالعودة إلى تفاصيل ومنعرجات ذلك المخاض. كما لا يمكن الحديث عن هذا المخاض إلا بالتوقف مطولا عند تجربة " الإسلاميين التقدميين " الذين فجروا



الحيرة الفكرية ودفعوا بالجميع إلى البحث عن خطاب مختلف في الكثير من جوانبه عن الخطاب الذي بدأت به الحركة مسيرتها.

لتحقيق مثل هذه الغاية، وحتى يقع التقليل من احتمالات إسقاط وعي الحاضر على حيثيات الماضي، تم الاعتماد بدرجة أولى وأساسية على النصوص والوثائق العاكسة والمجسدة لمجمل التحولات الفكرية التي مرت بها هذه المجموعة مند لحظة الخلاف داخل ما كان يسمى في بداية المشوار بـ " الجماعة الإسلامية " عام ١٩٧٥ / ١٩٧٦ وصولا إلى مطلع التسعينات. لهذا يمكن ملاحظة كثرة الاقتباسات والفقرات المنقولة بكاملها حتى يكون القارئ قريبا من الأجواء الصاخبة والمتوترة التي صاحبت تلك التحولات والتطلعات التي عبر عنها شباب متعطش لرسم صورة معاصرة وثورية للإسلام والمستقبل.

تمثلت إحدى خصوصيات تجربة " الإسلاميين التقدميين " في انفتاح أفرادها تدريجيا على مختلف تيارات الفكر العربي والإسلامي ومدارس الثقافة العالمية، لكن المواقف الفكرية التي ستقع الإشارة إليها لن تكون بالضرورة تعبيرا عن موقف جماعي مفصل لكل أبناء التيار. لن يجد القارئ نفسه أمام بيانات حزبية ملزمة لكل من يقف تحت يافطة التنظيم. كانت المجموعة في اللحظة التي تخوض فيها صراعا أيديولوجيا أو فكريا مع حركة الاتجاه الإسلامي ( الجماعة الإسلامية سابقا وحركة النهضة لاحقا )، كانت تعيش على صعيد آخر حوارا فكريا تعدديا داخلها. فهي لم تكن في معظم مسيرتها حلقة حزبية أو تنظيما عقائديا مغلقا ومركزيا وأحاديا، بقدر ما كانت أشبه بورشة حوار مفتوح يهدف إلى طرح الأسئلة وتنضيج الأفكار.

الآن، بعد أن توقفت التجربة لاعتبارات سياسية بدرجة أولى، يمكن القول بأن بعض الأفكار التي تبناها ودافع عنها " الإسلاميون التقدميون " قد تكون خاطئة أو مثالية، لكن الأكيد أن العديد من الأسئلة التي طرحت والكثير من الإشكاليات التي صيغت كانت أسئلة وإشكاليات مشروعة وضرورية. الدليل أن غيرهم لم يستطع إثبات بطلانها، كما لم يتمكن من القفز فوقها أو التوصل إلى حلها استنادا على المناهج التقليدية المعتمدة والسائدة.

نتذكر قولة فرانسوا مورياك " إن المحير حقا ليست حيرة الإنسان بل الإنسان بلا حيرة ". نتذكر هذه القولة عندما نذكر أن العقلية النقدية التي تمسك بها " الإسلاميون التقدميون "، رغم أنها حالت دون بناء تنظيم متماسك وقوي على شاكلة التنظيمات العقائدية، إلا أنها أثبتت أن أي طموح نحو اكتساب وعي تاريخي لا يمكن بناؤه بالمنطق الدغمائي والوقوف أمام تقديس الماضي

ورجاله. لقد أثبت التاريخ فعلا أن " المواصلة في اختيار خاطئ رغم وضوح فشله أسهل من الاعتراف بالفشل وتغيير التوجه"[1].

لسائل أن يسأل، ما علاقة هذا البحث بمركز مثل مركز القاهرة الذي يتمحور اهتمامه حول قضايا ثقافة حقوق الإنسان والإشكاليات التي تعاني منها حركة حقوق الإنسان العربية ؟. إن الإجابة عن هذا السؤال ستصبح أكثر وضوحا ويسرا بعد قراءة الدراسة، لأن الدوافع التي أفرزت التجربة، والقضايا التي شغلت تيار " الإسلاميين التقدميين "، تتقاطع في العديد منها مع ما يشغل النشطاء العرب في مجال حقوق الإنسان، وكذلك الديمقراطيون والتحديثيون. فما يطرح من أفكار ورؤى اجتماعية وسياسية داخل دوائر الحركات الإسلامية يهم حركات حقوق الإنسان بشكل مباشر، نظريا لتداعياته على مبادراتها وتشابكها مع ما تطرحه من مفاهيم وما تدعو إليه من نمط مجتمعي يختلف في بعض جوانبه عن النمط الذي يعمل عموم الإسلاميين على تحقيقه على أرض الواقع. لهذا نجد حركة حقوق الإنسان العربية قد بدأت تعي بأهمية رصد ما يحدث من تحولات داخل التيارات السياسية والأيديولوجية الرئيسية، ومن بينها التيار الإسلامي. وهناك دعوات في اتجاه فتح حوارات جدية مع رموز هذا التيار وقواعده لمعرفة مدى استعداداته للانفتاح على منظومة حقوق الإنسان والتعامل معها بإيجابية كرافد من روافد الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة، أم أنه سيتمسك باعتبارها ثقافة غربية مسقطة ومتعارضة مع الخصوصية الدينية. إن جوهر الجدل الفكري الذي خاضه الإسلاميون التقدميون يمس كبرى القضايا التي تشغل حاليا الفكر العربي من جهة، ونشطاء حقوق الإنسان من جهة أخرى.

[1] دافيد هالبرستام



# الباب الأول

## الإسلاميون التقدميون
## تجربة تحت المجهر

# الإطار التاريخي لنشأة الحركة الإسلامية

تولد معظم الحركات الاجتماعية والسياسية أولا لتعي بعد ذلك وجودها. التراكم التاريخي والواقع الموضوعي والإرادة الإنسانية، عوامل ثلاثة تشترك بنسب متفاوتة في إخراج الظواهر الاجتماعية من باطن الحراك التاريخي. من ثم يبدأ الوعي بالذات ينمو تدريجيا لمواكبة حجم الفعل والمساحة التي ستحتلها الظاهرة والأدوار التي ستقوم بإنجازها.

لم يكن أحد يتوقع أن تونس البورقيبية التي ظن الجميع أنها تخطت الفضاء الديني التقليدي، وتوغلت أشواطا بعيدة في تحديث أنماط الحياة وتغيير العلاقات الاجتماعية وعقلنة الثقافة والمفاهيم، ستحمل في أحشائها جسما يستبطن مشروعا مجتمعيا مناقضا في كثير من ملامحه الرئيسية للنمط المجتمعي السائد. وعندما اجتمع نفر قليل في إحدى مساجد العاصمة في يوم من أيام صائفة سنة ١٩٧٠، وتعاهدوا على العمل في سبيل " إحياء قيم الإسلام "، لم يتوقعوا إطلاقا أنهم بصدد بناء تجربة سيكون لها شأن في تاريخ تونس الحديث، وأنها ستشغل الناس وسيدفع أصحابها ثمنا باهظا على أكثر من صعيد.

يمكن القول بأن الحركة الإسلامية التونسية قد ولدت في غفلة تامة من السلطة والنخبة. لم تتوقع القوى السياسية والثقافية والأوساط الأكاديمية أن تنبت الأرض، التي " طهرتها " البورقيبية

وزرعتها وشرعت منذ الستينات في حصادها، مجموعة شبابية على شاكلة الإخوان(٢). لهذا لم تتمكن أجهزة الرصد المحلية من التقاط الظاهرة إلا بعد سنوات من ميلادها وتوسعها(٣). ومنذ اللحظات الأولى لعملية الرصد تبين أن الجميع لا يملكون " المنهجية " السليمة لفهم طبيعة الظاهرة وأبعادها وآلياتها واحتمالات نموها في المستقبل. كانت السلطة مطمئنة لصلابة مشروعها التحديثي، وواثقة كل الثقة بأن تونس تختلف عن مصر، خاصة بعد توحيد مناهج التعليم وتصفية المؤسسة الزيتونية، وإلغاء المحاكم الشرعية وإغلاق الكتاتيب القرآنية، وفرض تغييرات هامة وعميقة في مجال الأحوال الشخصية، وتهميش مطلق لشيوخ الزيتونة بإلحاق معظمهم بمؤسسات الدولة، والعمل العلني على تقويض أسس المنظومة الدينية التقليدية.

كان التونسيون مع أواخر الستينات، يخرجون من مرحلة أرهقتهم على أكثر من صعيد. كان تأسيس الدولة الوطنية قد تم على حساب حرياتهم الأساسية، واستقلالية منظماتهم وشبكات مجتمعهم المدني، حيث غابت كل مظاهر التعددية التي ميزت حياتهم العامة حتى من قبل نشوء الحركة الوطنية. كما أسهمت سياسة الاقتصاد الموجه والتخطيط المركزي والاشتراكية الزراعية التي اتخذت شكل النظام التعاضدي، في تمتيع البلاد ببنية تحتية متطورة نسبيا، لكنها أربكت التجار والفلاحين الصغار والكبار، نظرا لحجم الارتجال وسوء التطبيق اللذين صاحبا التجربة مركزيا وجهويا، وتجذر قيمة الملكية الفردية في الأنفس، والرفض الطبيعي عند الناس لكل أشكال مصادرة حقوقهم وممتلكاتهم. كما زادت تجربة الستينات برمتها في توسيع دائرة تدخل الدولة في حياة المواطنين، والتحكم بشكل مخيف في مصائرهم. كان لذلك أثر بالغ في اهتزاز شرعية السلطة السياسية لديهم. وإذا كان الطلبة، خاصة اليساريين منهم، أول من اعترض بقوة وجرأة على منطق وصاية الدولة وأبوة الحكم منذ أواسط الستينات، فإن آخرين أخذوا يشككون في سلامة الاختيارات الاجتماعية والثقافية الرسمية، ويتحدثون عن وجود رغبة شعبية للعودة إلى التدين وتنشيط مظاهر الانتماء والهوية. وهو ما يفسر الحركية التي بدأت تشهدها المساجد منذ أواخر الستينات، والمساجلات التي عكستها بعض الصحف في تلك المرحلة . كما كشفت تلك الحركية عن وجود شريحة من الرأي العام التونسي لم يهضم الإصلاحات التي أنجزتها البورقيبية خاصة في مجال تطوير أوضاع المرأة والأسرة.

تأكد ذلك عندما قررت السلطة عام ١٩٦٩ القيام باستشارة عامة في أعقاب تجربة التعاضد، محاولة منها لامتصاص الغضب والخيبة الجماعية، وبحثا عن فرصة للتأمل وإعادة ترتيب البيت. عندئذ تبين لها أن الهاجس الثقافي الديني قد احتل مكانة بارزة في نقاشات المواطنين، شملت حتى أبناء الحزب الحاكم(٤). ورغم بعض الإجراءات الشكلية التي لجأت إليها الحكومة قصد إرضاء الشعور الأخلاقي لدى قطاعات عريضة من المواطنين، كالقيام بحملة ضد حاملات "الميني جيب"

---

[٢] مثلا نفى عالم الاجتماع التونسي عبد الباقي الهرماسي في دراسة أعدها في أواخر الستينات أن تشهد تونس حركة دينية شبيهة بحركة الإخوان المسلمون.

[٣] أول من لفت الانتباه إلى ما كان يجري مقال ظهر في صحيفة " لوموند " الفرنسية عن انتخاب أسماء شابة في قيادة جمعية المحافظة على القرآن الكريم في مطلع السبعينات.كما روت الصحفية " سهير بالحسن " التي أنجزت أول تحقيق صحفي حول الحركة الإسلامية التونسية نشرته بمجلة " جون أفريك "في النصف الثاني من السبعينات، أنها وجدت الجزء الأكبر من رموز الطبقة السياسية لا علم لهم بأن البلد فيها حركة إسلامية.

[٤] على سبيل المثال محمود شرشور والشيخ الحبيب المستاوي اللذان طالبا بعودة التعليم الزيتوني.





وإجبار الشباب على قص شعورهم الطويلة(٥)، إلا أن السلطة والنخبة لم يفكرا بشكل أعمق في المسألة الدينية وآفاق تطورها.

تاريخيا، مرت علاقة بورقيبة بالإسلام بمرحلتين مختلفتين تماما. في الأولى، كان يعمل من جهة على الانفراد بزعامة الشعب التونسي وتعبئته ضد السياسات الاستعمارية، وكان من جهة أخرى يلتزم بالدفاع الشديد عن القيم الإسلامية، داعيا إلى الحفاظ حتى على بعض التقاليد التي ليست بالضرورة ملزمة من الناحية الشرعية. وبلغ به الأمر إلى التخلي عن المصلح الطاهر الحداد عندما شن عليه المحافظون حربا لا هوادة فيها بسبب كتابه " امرأتنا في الشريعة والمجتمع "، رغم إيمان بورقيبة بكل حرف ورد فيه. كانت الأولوية عنده كسب الرأي العام، والحرص على ربط صلات وثيقة ببعض العلماء والشخصيات الزيتونية(٦) الذين رأوا فيه صفات الرجل السياسي المصلح الذي سيعيد للدين شأنه وسموه(٧). حتى عندما انفجر الخلاف بينه وبين منافسه الأمين العام للحزب الدستوري صالح بن يوسف عام ١٩٥٥، حاول كل منهما استعمال الشعور الإسلامي والحجة الدينية لاستمالة الرأي العام. فإذا كان بن يوسف قد علل رجوعه إلى تونس لمقاومة رئيس الحزب بالعمل " من أجل خدمة مصلحة الوطن ودين الله(٨)"، فإن بورقيبة اضطر لإقناع التونسيين بضرورة القبول باتفاق الاستقلال الذاتي الذي أبرمه مع فرنسا واعتبره خصومه خيانة وعمالة، فدعاهم إلى " الاهتداء بسلوك الرسول الذي لم ينكث عهوده واتفاقياته(٩)".

بعد الاستقلال تغيرت علاقة بورقيبة بالمسألة الدينية تغيرا يكاد يكون جذريا. فإذا كان قد حاول في المرحلة السابقة أن يوظف الشعور الإسلامي الشعبي لصالح الأفكار الوطنية المناهضة للاستعمار، فإنه عمل في المرحلة الثانية على إخضاع الإسلام من خلال الهيمنة على مؤسساته أو إلغائها، ولو بشكل تعسفي أحيانا، لصالح سياسات الدولة وأولوياتها. لم يكن بورقيبة مع مبدأ فصل الدين عن الدولة الذي دافع عنه بعض اليساريين والعلمانيين في ما بعد. لو فعل ذلك لاضطر أن يعطي للحياة الدينية ومؤسساتها قسطا هاما من الحرية والاستقلالية، بينما كان تصوره للدولة تصورا شموليا. لهذا عمل منذ البداية على تفكيك المؤسسات الدينية الفاعلة ثقافيا واجتماعيا وسياسيا وإلغائها، كما حصل للمؤسسة الزيتونية. اعتبر الدولة مسؤولة عن تنظيم الشؤون الإسلامية من خلال هيئة إدارية ملحقة بالوزارة الأولى. ثم أدمج خريجي الزيتونة في السلك الإداري والتعليم العام بهدف تهميشهم. ورأى أن له الصلاحية المطلقة لتفسير النصوص الدينية بطريقة أوقعته في تناقضات عديدة، وبينت خطبه في هذا الجانب فقره المعرفي، وتعامله الساذج أحيانا مع النص القرآني وعلاقته العدوانية مع شخصية الرسول واستخفافه بالتاريخ الإسلامي(١٠). لم تسلم حتى العبادات من تعليقاته الساخرة وقراراته التعسفية، إذ أن إحساسه بالثقة

---

[٥] طالب بورقيبة في خطاب رسمي الفتيات بضرورة ارتداء لباس محتشم، وأشرفت وزارة الداخلية على منع إدارة هذه الحملة بقص الشعر الطويل للشبان، وصبغ سيقان لابسات " الميني " حتى لا يكررن ذلك.

[٦] مثل الشيخين محمد الشاذلي بالقاضي والشاذلي النيفر.

[٧] شن بورقيبة في أواخر العشرينات حملة قوية ضد دعاة سفور المرأة، واعتبر الخمار التقليدي الذي كانت تلبسه عموم النسوة جزءا لا يتجزأ من الهوية التونسية.كما قاوم سياسة تجنيس التونسيين من قبل السلطات الفرنسية، وتصدى أيضا للمؤتمر الأفخارستي الذي نظمته الهيئات المسيحية العالمية في ذكرى آخر حملة للحروب الصليبية.

[٨] صحيفة الصباح ١٥ / ١٠ / ١٩٥٥.

[٩] تصريحات وأحاديث للحبيب بورقيبة ( ١٩٥٢ / ١٩٥٥ ) منشورات وزارة الإعلام ١٩٨٣.

[١٠] مثل تساؤله كيف يصلي الله على الرسول؟ أو قوله بأن الرسول كان أميا بينما هو، أي بورقيبة، يحمل كدسا من الشهادات العلمية.

المفرطة في نفسه، وتضخيمه لدوره، وعدم إدراكه للطبيعة المستقبلية للإسلام وعظمته الرمزية والتاريخية. كل هذا جعله لا يولي أهمية تذكر لوضع سياسة دينية واضحة المعالم وبعيدة الأهداف، مما نتج عنه تأخر كبير في تطوير الفكر الإسلامي التونسي والارتقاء بالوعي الديني الشعبي اللذين بقيا يتحركان في معزل عن الخطاب التحديثي للسلطة السياسية وفي قطيعة شبه تامة مع النظام التربوي.

يعتبر بورقيبة عادة امتدادا للحركة الإصلاحية التونسية، ممثلة خاصة في خير الدين التونسي، الذي تدين له معظم النخبة بالولاء. وإذا كان ذلك صحيحا إلى حد كبير في رهانه على الدولة كمدخل للنهوض العام، إلا أن الرجلين يختلفان في بعض القضايا في مقدمتها كيفية التعامل مع الثقافة الدينية. صحيح أن خير الدين كان يعمل على تطويع الفقه والشريعة لخدمة مشروع الدولة الحديثة التي حدد معالمها في كتابه الشهير" أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك "، وهو في هذا الأمر يلتقي مع بورقيبة، غير أنه كان مؤمنا بشكل عميق بأن الإصلاح الديني شرط ملازم للإصلاح السياسي. هذا الترابط العضوي بين المسارين لم يكن واردا في المشروع السياسي لبورقيبة الرئيس وليس بورقيبة الزعيم. فبعد أن نجح في احتكار السلطة بدا مقتنعا بأن عملية التحديث ليست مرتبطة بالضرورة بمراجعة جدية للفكر الإسلامي، رغم تصديه الصريح لنقد الثقافة والتاريخ الإسلاميين. كان يتخذ القرار السياسي، ويغير الواقع عن طريق الصعقات الكهربائية والإجراءات التشريعية، ثم يؤول النصوص الدينية حسب مقتضيات الوضع الجديد وما أفرزته الإرادة السياسية، ويستوي عنده هل تجاوب معه الناس أم لا، وهل خلقت مبادراته حركية جذرية داخل الفضاء الإسلامي أم بقي هذا الفضاء محافظا؟. بل كان رافضا السماح لمخالفيه من رجالات الزيتونة وغيرهم ممارسة حقهم في الرد على مواقفه وإصلاحاته، أو فتح المجال لإدارة حوار وطني حول تلك القضايا. وفي كل الحالات لم يعد يهمه العمل على إضفاء الشرعية الدينية على مشروعه السياسي الذي، بالنسبة إليه أصبح في غنى عن هذه الشرعية كما كان الشأن خلال مرحلة مقاومة نظام الحماية. فالدولة بعد قيامها تستمد شرعيتها من ذاتها ومن شخص مؤسسها، خاصة عندما تحولا في مرحلة من المراحل إلى كيان مندمج وموحد.

يمكن في هذا السياق أن نميز بين مستويين في علاقة الدولة التونسية الحديثة بالإسلام. هناك من جهة شخصية الرئيس بورقيبة الزعيم السياسي المتمتع بحضور كاريزمائي علماني مناضل ضمن المدرسة الفرنسية ( أي التحفظ تجاه الدين والعداء الصارم لمؤسساته ). ومن جهة أخرى الموقف غير الواضح من نفس المسألة ضمن القيادات الحزبية الكبرى والوسطى فضلا عن الصغرى. فقد كان هناك قلة ممن يعتبرون الإسلام عائقا دون التنمية، بينما كان آخرون، وهم الغالبية، إما ممن يحمل تصورا تقليديا أو من المعتدلين الذين لا يرون أي تناقض بين الإسلام وتحديث الدولة ومؤسسات المجتمع.

بناء عليه لا يعني أن كل المكاسب التي تحققت في عهد بورقيبة كانت معادية أو متناقضة مع الإسلام كما اعتقد التيار المحافظ من الفقهاء وعلماء الزيتونة في نقدهم لمجلة الأحوال الشخصية. ولا يعني ذلك أيضا أن السلطة التي تأسست بعد الاستقلال كانت سلطة لادينية، أو أن بورقيبة تمكن من بناء دولة لائكية. كما أن الوقائع التاريخية تثبت بأن الثقافة السائدة والمستبطنة داخل دوائر الحزب كانت ثقافة إسلامية معتدلة ومتجهة نحو الاستنارة، مع وجود تيار لائكي أو علماني قوي كان وثيق الصلة برئيس الدولة. فالمفارقة التي تميز بها الحزب الدستوري الحاكم أنه بقي



متأرجحا بين زعامة علمانية مناضلة، وبين قيادات وقواعد لا توافقها ولم تناقشها المسألة بطريقة ديمقراطية، وهو ما يفسر استمرار تعايش الموقفين.

إن عدم إدراك أهمية العامل الثقافي في تفسير وتبرير التغييرات الاجتماعية الكبرى لم يكن مقتصرا على السلطة فقط، بل كان متفشيا أيضا لدى جزء كبير من مكونات النخبة. فاليسار الماركسي مثلا بقي فترة طويلة يتعامل مع نشأة الحركة الإسلامية في تونس من خلال فرضيتين، بينت الأحداث فيما بعد خطأهما.

تقول الفرضية الأولى أن ظاهرة ما أصبح يسمى بالإسلام السياسي، ليست سوى صنيعة النظام أوجدها وشجعها ليتخذ منها أداة لمقاومة الحركة اليسارية والفكر التقدمي. ورغم أن معطيات تاريخية عديدة لا تؤيد مثل هذا التحليل البسيط لظاهرة أكثر تعقيدا، فقد راجت هذه المقولة وتم اعتمادها للدخول في حرب شرسة مع الجزء الحركي والخارجي للظاهرة، دون التفكير في الجذور التاريخية والثقافية التي مهدت وولدت الظاهرة.

أما زاوية النظر الثانية التي تمسك بها اليسار فترة طويلة، ولا يزال بعضهم يردد أصداءها، فهي تقوم على تأسيس نظري يعتبر أن الظواهر الدينية جزء من البنية الفوقية. وأنه حسب التحليل الماركسي التقليدي الاقتصادوي، فإن البنية التحتية المختزلة في ملكية وسائل الإنتاج وطبيعة علاقات الإنتاج هي التي تحدد وتكيف أشكال البنى الفوقية ومضامينها. بناء عليه فإن الحركات الإسلامية هي انعكاس لنظام اقتصادي مشوه قائم على الاستغلال والتمويه الأيديولوجي، وأن هذه الحركات ليست إلا جزء من المناورة التي تقوم بها البورجوازية المحلية المدعومة من الإمبريالية. وإذا كانت أمريكا قد دعمت الأفغان خلال معركتهم ضد السوفيات، فإن في ذلك دليلا على أن الحركات الإسلامية بلا استثناء عميلة لواشنطن وصنيعة لمخابراتها المركزية.

يتحدث عبد اللطيف الهرماسي، الذي يعتبر أحد خريجي المدرسة اليسارية، عن منهج اليسار الاشتراكي لفهم الظاهرة فيذكر أنه " يتراوح بين تشجيع الاستعمار وسعي النظام القائم لضرب اليسار والحركة الديمقراطية، خصوصا في الجامعة. في ( أفضل ) الحالات تبدو عناصر تفسير الظاهرة كالآتي: تعمق أزمة النظام وانعكاسها على أوضاع الفقر والبؤس وعجز اليسار عن تقديم البديل الملائم للوضع وتجنيد الطبقات الكادحة تحت قيادته. هذا الوضع مكن عناصر بورجوازية أو بورجوازية صغيرة من امتطاء ركاب الدين والدعوة للعودة للقيم السلفية، ومكنها من قاعدة اجتماعية متمثلة بالفئات الوسطى التي تنعكس عليها أوضاع الأزمة وتظن أن النجاة تكمن في العودة إلى الماضي"[١١].

هكذا تعاملت معظم فصائل اليسار التونسي مع الظاهرة، واختزلت التراث في " مجرد (أيديولوجية إقطاعية ) و(مفاهيم غيبية) و(عادات انحطاطية)، أو لم تر فيه إلا الجانب العقدي، فلم تميز بين العقيدة الدينية وبين التراث الذي لا تشكل الظاهرة الدينية سوى أحد أبعاده". ويضيف الهرماسي، إن "الموقف العدمي من التراث له جذور أعمق، فهو يقوم على الاعتقاد بأن الثقافات السابقة للثقافة الاشتراكية ( البروليتارية ) ...تتنافى مع مصالح الطبقات والفئات الكادحة، وليس فيها عناصر إيجابية. هي ثقافات رجعية ينبغي رفضها ومقاومتها"[١٢].

---

[١١] الهرماسي عبد اللطيف. "الحركة الإسلامية في تونس ".ص ٢١٢.بيرم للنشر ١٩٨٥.

[١٢] الهرماسي عبد اللطيف " الحركة الإسلامية في تونس ".ص ٢٠٠.دار بيرم للنشر تونس ١٩٨٥.

إن موقف اليسار المتعالي وإعراض النظام عن تناول المسألة الدينية والثقافية من منظور سوسيولوجي وتاريخي، كانا من بين عوامل عديدة جعلت الحركة الإسلامية تولد في غفلة عن الجميع، ثم تتحول في مرحلة أولى إلى لغز حارت النخبة في تعليله وتفسيره وفك رموزه، لتصبح فيما بعد لغما انفجر في وجه الجميع، بمن فيهم مؤسسوها.

## الحركة أقدامها في تونس ومرجعيتها في المشرق:

لم تولد "الجماعة الإسلامية بتونس" في السرية، كما حصل مثلا مع حزب التحرير الإسلامي فيما بعد. بدأت الخطوات الأولى علنية، تحت أنظار الجميع: خطب وحلقات في المساجد، مقالات في الصحافة[١٣]، محاضرات في المدارس ونوادي الشباب. كما أن المؤسسين كانوا يتحركون دون تخف، ويدعون لأفكارهم بدون تقية، ويثيرون اهتمام الرأي العام المسجدي والشبابي بخطابهم الثقافي (الجديد) وأحيانا الغريب، خاصة عندما اختلط بمضمون وأشكال جماعة التبليغ[١٤].

كان هذا الخطاب في بدايته مزيجا من العناصر الفكرية المتنوعة بتنوع تكوين العناصر المؤسسة. لكنه في عمومه كان يجنح إلى التفسير الأخلاقوي للقضايا. أي تفسير الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بعناصر ثلاثة هي: فساد أخلاق الأفراد والأمة، ابتعاد التونسيين عن مرجعية الإسلام النقي وقيمه وقوانينه، نقد الغرب والتصدي لتقليده والتشبه به. الغريب أنه بقدر ما كان ذلك الخطاب سطحيا في بعض أطروحاته وضعيفا في بنائه الداخلي، فإن تأثيره في تلك المرحلة كان سريعا وواسعا. إن دل هذا على شيء فإنه يدل من جهة على تآكل الخطاب الرسمي وانعزاله عن الشباب والعامة، ومن جهة أخرى كشف عن عزلة النخبة و " الطبقة السياسية " عن الرأي المستبطن الذي يطلق عليه بجماهير تونس الأعماق. فالخطاب الحركي لتلك الفترة كان يستمد "قوته " وتأثيره من تآكل شرعية الدولة، وتعاظم شعور الأفراد بأزمة نمط ما بعد الاستقلال، وفشل الخطاب المقابل في الوفاء بوعوده في الحرية والعدالة، سواء على المستوى الرسمي أو النخبوي.

لم يكن هناك سوى خطاب وحيد يملك بعض مقومات المواجهة، خاصة داخل الفضاء الجامعي، إنه الخطاب اليساري الماركسي. وهو يفسر حدة الصراع الذي انفجر منذ ظهور الإسلاميين في أروقة المبيتات الجامعية والكليات والمعاهد العليا التي كان يعتبرها اليساريون في مطلع السبعيات بمثابة معاقلهم المحررة.

---

[١٣] انظر مقالات راشد الغنوشي في جريدة الصباح بعد عودته مباشرة بين عام ١٩٦٩ و١٩٧٠ من دمشق وباريس.

[١٤] جماعة أسسها أحد الدعاة الباكستانيين ، ترتكز على دعوة المسلمين من الشوارع والمقاهي وحتى الحانات لتذكيرهم بالله وتعليمهم الصلاة.وهي تقوم على مبادئ ستة آخرها عدم الدخول في ما لا يعني، والمقصود بذلك تجنب المسائل ذات الطابع السياسي. ورغم تبني العمل الإسلامي في تونس هذا الشكل إلا أن مضمون الخطاب كان مزيجا بين هذه المبادئ وثقافة الإخوان المسلمين.



لم يكن خطاب " الجماعة " في البداية إخوانيا صرفا. بل كان خليطا من السلفية والتصوف والمودوديات[١٥] وشيئا مما كتبه مالك بن نبي الذي التقت به عناصر من النواة الأولى للجماعة في مطلع السبعينات، وتحاورت معه في بيته قبل أن يوافيه الأجل بحوالي سنة ..إلخ[١٦].

هذا التمازج بين مصادر متعددة للفكر الإسلامي، يفسر إلى حد ما المرونة التي ميزت العمل في الجانب التنظيمي، حيث سعت المجموعة في البداية إلى افتكاك موقع داخل جمعية المحافظة على القرآن الكريم لتتخذ منه غطاء قانونيا. ثم لما فشلت المحاولة، تبنت الجماعة طريقة " جماعة التبليغ " التي تتمحور حول الوعظ المسجدي، وتحريض المتعاطفين إلى الخروج إلى الناس ودعوتهم إلى الإيمان والصلاة.

غير أن هذا التنوع في عناصر الخطاب سرعان ما تراجع لصالح أدبيات حركة "الإخوان المسلمون"، التي كان يطلق عليها كبرى الحركات الإسلامية في منطقة الشرق الأوسط والعالم الإسلامي.

يعود ذلك إلى اعتبارات متعددة، فإضافة إلى التأثير الشخصي لأدبيات الإخوان على بعض المؤسسين، كانت هناك جوانب أخرى موضوعية:

١.كان التدين في تونس عند مطلع السبعينات متقلصا ومتقوقعا. فالمساجد مقفرة أو تكاد، والنشاط الديني منعدم أو محدود. وكان التدين يومها أنواعا؛ منها التدين الرسمي المنحصر في شخص المفتي ونشاطه البروتوكولي والشكلي، إضافة إلى إدارة تابعة للوزارة الأولى تعنى بشؤون المساجد. ومن جهة تدين شعبي أغلبه طرقي وخرافي. وهناك تدين زيتوني أزيح من الحياة الثقافية، واعتزل مشائخه الحياة العامة بعد إحالتهم على المعاش. من هذين الوسطين انحدر أغلب العناصر المكونة للجماعة، الذين تكونوا في معاهد تعليم عصرية أريد منها أن يكون خريجوها "علمانيين"، فإذا بهم يشتبكون مع الأوساط العلمانية والزيتونية والطرقية. ويبحثون عن زاد معرفي من خارج الدوائر التونسية.

٢.شكل " الإخوان المسلمون " تجربة متكاملة اكتسبت إلى حد ما أهمية تاريخية، من حيث بنائها التنظيمي والأيديولوجي. وكانت في مرحلة سابقة تعتبر في مقدمة الحركات الإسلامية السنية التي رفعت شعار " شمولية الإسلام " وحاولت تجسيده في صيغة تنظيمية شمولية.خلافا لدعوات أخرى ركزت جهودها على جانب دون آخر.

٣. كان الإخوان أيضا أكثر الحركات التي ألحت على القول بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب أن يتم ضمن جماعة تجعل من الإسلام منهج حياة. وهو ما يقتضي تجاوز العمل الفردي المحكوم عليه بالفشل أو الانحصار داخل دائرة التأثير المحدود، وخلق آليات العمل الجماعي، بما في ذلك من إعادة صياغة الأفراد وتربيتهم حسب متطلبات الحياة الجماعية " الجديدة ".

---

[١٥] نسبة لأبي الأعلى المودودي، مؤسس الجماعة الإسلامية في باكستان، الذي ترجمت كتاباته للعربية، ووجدت رواجا كبيرا في صفوف الإسلاميين العرب، وكان سيد قطب من أكثرهم تأثرا به

[١٦] كما كان هناك تأثر ببعض الزيتونيين الذين حافظوا على موقف معاد للبورقيبية أمثال الشيخين محمد صالح النيفر وعبد القادر سلامة صاحب مجلة المعرفة التي ستصبح الناطقة باسم " الجماعة ".

٤. مما زاد في دعم حضور الحركة في وجدان النواة الأولى المؤسسة، صور البطولة والصمود والشهادة سواء في المعارك التي خاضتها كتائبهم عام ١٩٤٨ ضد الصهيونية، أو كانت تحيط بالإخوان داخل سجونهم وفي مختلف محنهم وصراعاتهم. وهي صور كانت تنقل إلينا من خلال الشهادات التي ترويها بتفصيل مثير وفي مناسبات عديدة مجلة " الدعوة "، أو في بعض الكتابات الذاتية التي طبعت في هذا الشأن.

هكذا اكتملت مقومات التأثير والاستقطاب الثلاثة. العامل الأيديولوجي في مرحلة صعود الأيديولوجيات الشمولية. والعامل التنظيمي ممثلا في الانخراط في تجربة جاهزة وخبرة ترجع إلى أواخر العشرينات. وعامل القدوة المحرضة على الالتزام الأخلاقي والشجاعة الأدبية والتضحية في سبيل فكرة والصمود عند المحنة.

سرعت هذه العناصر، إضافة إلى غياب نموذج محلي يمكن الاقتداء به، في إجراء الاتصالات الأولى بالتنظيم الدولي للإخوان، دون دراسة معمقة ونقدية لتاريخ وتجارب هذه الحركة قصد معرفة إمكانية الانتماء إليها. كان ذلك أول قرار عاطفي وارتجالي تتخذه " الجماعة " في بداية نشأتها. لقد اتخذ القرار المبدئي للانتماء إلى جسم هلامي، لم يقدر حجمه الحقيقي، ولم يدرس برنامجه الثقافي والسياسي، ولم يقع التساؤل حول الأسباب العميقة التي جعلته متعثرا في مساره، ومتأزما في علاقاته الداخلية والخارجية. لم يطرح سؤال على هذا الجسم الذي ما أن خرج أصحابه لتوهم من أجواء السجون والإبعاد، حتى عادت قيادته لتنشيطه بأي طريقة دون الرغبة في دراسة عوائقه الذاتية والأسباب التي وراء عجزه عن التصدي للضربات المتوالية. كان الحرص أكثر على إظهاره في صحة جيدة، وتجنب إخضاع تاريخه للنقد الذاتي.

هذا الانتماء غير المدروس والمتعجل أسهم بشكل قوي في وقوع الجماعة في نوع من الاغتراب المحلي. فالعناصر الأولى لم تتلق ثقافة أولية تربطها بالواقع الثقافي التونسي، وتحدد لها علاقتها بتاريخ تونس الحديث بدءا من الحركة الإصلاحية وصولا إلى العهد البورقيبي، مما كان له التأثير السيئ على علاقة الأفراد المنتمين ببيئتهم الثقافية والسياسية، ومما دفع إلى ظهور عوامل الاختلاف والافتراق.

أما الجانب الآخر الذي لا يقل أهمية أن النواة الأولى التي تولت استقطاب وتكوين العناصر الموالية لم تكن متسلحة بعقلية نقدية تمكنها من التعامل مع تراث الإخوان بموضوعية وحذر. كان الانبهار والاستهلاك السريعان غالبين في عملية استيعاب الأدب الإخواني وترويجه. وهو الأمر الذي ساعد كثيرا على ابتلاع الفكر القطبي ( نسبة لسيد قطب رحمه الله )، بما فيه من مطبات وانزلاقات خطيرة.

كان حسن البنا بمثابة الشخصية التاريخية التي استشهدت لأنها حاولت أن تعيد إحياء الإسلام، ونجحت في بناء نموذج جديد من العمل الإسلامي، في ظل رهانات وموازنات محلية ودولية لها خصائصها التاريخية المدهشة. كانت إلى جانب ذلك كتابات سيد قطب وشقيقه الأصغر محمد الأكثر تأثيرا على المجموعة الأولى التي شكلت قاعدة التنظيم في المستقبل. لم يكن الأمر من باب الصدفة، وإنما لارتباط ذلك بالصراع الأيديولوجي الذي بدأت تشهده الجماعة، خاصة الأساتذة والطلبة منهم بالخصم الشرس ممثلا في اليسار الماركسي، فالأيديولوجيا لا تواجه إلا بأيديولوجيا منافسة وقادرة على الرد " الحاسم ". وإذا كانت كتابات محمد قطب قد تناولت "الرد" على



الشبهات المهددة للفكر الديني التي يروجها خصوم الحركة، مع محاولة بلورة ما اعتبر " بدائل إسلامية "، فإن سيد بعد سجنه كان مشغولا بمسألة أكثر أهمية وخطورة، وهي مسألة المنهج التي سبق وأن شغلت شخصا آخر في مجال معرفي مناقض هو لينين. معظم ما كتبه سيد خلال محنته القاسية كان محاولة للإجابة عن سؤال: ما العمل ؟، أي كيف نحدث التغيير المنتظر؟. ولا تخفى أهمية هذا السؤال والإجابة عنه بالنسبة إلى الحركات والجماعات التي ترشح نفسها لمثل هذه المهمة. كان الشيخ حسن البنا يملك إجابة واضحة، ولو بشكل نسبي، عن هذا السؤال: نشر الفكرة، تجميع الأنصار وتربيتهم في صلب الجماعة، العمل في الإطار القانوني، عرض قائمة إصلاحات اجتماعية تتعلق بالأخلاق العامة[١٧].

لكن أهمية سيد قطب لا تقف عند حدود ما قدمه من إجابات، أثارت وما تزال، جدلا واسعا في أوساط الحركيين الإسلاميين، بل إن تأثيره الذي بلغ حد السحر والسيطرة الكاملة على الألباب، متمثلا في أسلوبه الأدبي القوي المصحوب بثقة كبيرة في النفس وتعال عن الواقع بكل تفاصيله الصغيرة والكبيرة، كل ذلك مكنه من قدرة على التعبئة والتجييش تجعلان القارئ المؤمن بما يقوله، يستسلم بين يديه ليقوده إلى المعركة الفاصلة مع الأعداء. فأنت مع قطب تصبح مسكونا بإحساس عميق بأنك تحمل رسالة مقدسة، وأنك مطالب بتغيير سلوكك ومفاهيمك وعلاقاتك العامة والخاصة، وتتهيأ للدخول في حياة جديدة لا علاقة لها بما عهدته من نمط اجتماعي وثقافي. بل كانت له القدرة على جعلك تحس بمسؤولية تغيير العالم وأنك قادر على مواجهة كل قوى الشر والطغيان.

لم ينتج الإخوان " منظرا " أقوى وأكثر تأثيرا من سيد قطب، ولكن في المقابل لم يعان الإخوان من مآزق نظرية وعملية مثلما عانوا من منهج التغيير الذي صاغه ذهنيا المرحوم في تفسيره للقرآن وفي مؤلفه الشهير " معالم في الطريق ".

## مؤشرات الأزمة:

نما الجسم الحركي بسرعة كبيرة لم تكن متوقعة. فقد كانت هناك قابلية شديدة، خاصة في صفوف الشباب والعنصر النسائي. كانت هذه أيضا من المفارقات التي تعددت محاولات فهمها وتعليلها دون التوصل إلى فهم علمي مقنع. فكيف يفسر إقبال قطاع من النساء التونسيات، المتعلمات منهن بالخصوص، اللاتي يتمتعن بحقوق لم تعرفها معظم نساء العالم الإسلامي بفضل الإصلاحات التي جاءت بها مجلة الأحوال الشخصية، الانخراط بكثافة في مشروع محافظ لم يطور خطابه بعد، خاصة تجاه المسألة النسائية؟.

ندرك صحة المثل القائل " فما راء كمن سمع " عندما نستحضر البدايات الأولى لأزمة الحركة. عند التعامل عن بعد مع أسماء كبيرة وحركات ضخمة يتشكل لديك انطباع إيجابي يصل إلى حد التعظيم والتقديس، لكن ما أن تتوفر لديك المناسبة وتلتقي مباشرة بهذه الرموز، حتى تهزك المفاجأة وتكتشف البون الشاسع بين الواقع والمثال، بين النصوص وأصحابها. هذا ما حصل للعديد من أبناء " الجماعة "، عندما توفرت لهم فرص زيارة المشرق العربي. وفي

[١٧] راجع رسائل الإمام حسن البنا.

مقدمتهم أحميدة النيفر الذي صدم في مكة عند أول لقاء له بالأستاذ محمد قطب الذي رفض حتى الحوار معه قائلا له "أرفض التحاور مع أتباع نظام بورقيبة الطاغوتي "؟. كانت خيبته الثانية خلال زيارته القاهرية التي كان يرغب خلالها بالتعرف على حركة الإخوان المسلمين والتحاور مع قيادييها، فوجد نفسه أمام شرط مسبق هو أداء البيعة ؟. وقائع متفرقة وحالات تماس محدودة بالتنظيم الدولي للإخوان، كانت كافية ليبدأ النموذج مهتزاً عند البعض من الأعضاء وطارحا لأسئلة لقيت شيئا من التجاوب لدى البعض الآخر.

مع التوسع العددي والتعقد التنظيمي والاحتكاك بالواقع المعيش، أخذت بعض المشكلات تطفو على السطح. كان فرع العاصمة التابع " للجماعة "، الجهة الرئيسية التي أخذت ترصد هذه المشكلات التربوية والتنظيمية، وتحاول فهمها واقتراح حلول لمعالجتها. ومن بين ما تم رصده التغير السلبي الذي طرأ على شخصية العديد من العناصر. اتضح أنه قبل استقطاب الفرد كان له من الاستقلالية والتحفز وروح المبادرة، وميل إلى الإبداع في مجالات كالمسرح أو بقية الفنون، أو في مستوى العلاقات الاجتماعية ومدى الانفتاح المحيط. لكن بعد الانتماء تتغير كل هذه المميزات ويتخلى عن هواياته السابقة، وتتوتر علاقاته أحيانا بمحيطه الأسري والاجتماعي ليصبح أميل إلى الصلابة والتشدد. كان طموح الكثير من الشباب المنتمي لا يكاد يتجاوز، إضافة إلى اختصاصاتهم العلمية، مجال الوعاظ وإمامة المساجد. يضاف إلى هذا ظهور نزعة تقليد ما كان يسمى بـ "أمير الجماعة" في كل ما يتعلق بشخصيته ومظهره.

تميزت مدرسة الإخوان عن غيرها من الحركات بإلحاحها الشديد على عامل تربية الفرد، والعمل على إعادة نحت شخصيته. لذلك يجد المنتمي إلى الجماعة نفسه مدعوا لبرمجة حياته الخاصة والعامة وفق حاجيات الحركة ومتطلباتها. هذا أمر هام، لأن من يدعي الإقدام على تغيير المجتمعات والعالم عليه أن يبدأ بنفسه وبالذين معه. والحركة الإسلامية، كغيرها من الحركات الدينية والأيديولوجية، ليست مجرد تنظيم سياسي يعمل على تعبئة الأتباع لخوض حملة انتخابية، وإنما كانت بمثابة المحاضن شبه المغلقة التي تستوعب أعضاءها وتخضعهم لأجواء وشروط وطقوس لتحويلهم إلى نماذج مؤثرة في المجتمع، ومهيأة لخوض معارك مختلفة. كان لابد لذلك من الحرص على الاستقامة الصارمة للسلوك، والابتعاد عن الازدواجية والتناقض بين الشعارات والممارسات اليومية.

لكن بقدر ما اعتبر مبدأ التركيز على التربية الفردية والجماعية نقطة قوة لصالح هذه الحركات، كان منهج التربية المعتمد مسؤولا إلى حد ما عن كثير من الانحرافات والتشوهات والأزمات التي عانت منها وما تزال التنظيمات الشبيهة. من المشكلات التي يمكن أن تنجر عن هذا النمط من الاحتواء والتأطير أن يصبح الهدف من ذلك " عزل الفرد عن المحيط (الجاهلي) أو الحد من تأثيرات هذا المحيط على الفرد بذلك ينشأ التناقض وينمو بين الذات والواقع السائد، لينتهي إلى مواجهة بين مجموع الأفراد الخاضعين لمنهج محدد في التربية ، وبين المؤسسات والسلطات الساهرة على تثبيت النمط المهيمن"[١٨]. هذا التعارض ليس مشكلة في حد ذاته، لأن كل تغيير يصطدم بواقع يراد إصلاحه وبجهات تقف لحماية ذلك الواقع وترسيخه، لكن المشكلة تكمن في تحديد مواصفات هذا الجانب المعتبر فاسدا في الواقع. عدة قضايا كان يعتبرها البعض

[١٨] الجورشي صلاح الدين." الحركة الإسلامية : مستقبلها رهين التغييرات الجذرية ".من كتاب جماعي " الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية / أوراق في النقد الذاتي ".ص ١٢٠.دار البراق للنشر.تونس.



مكسبا إنسانيا وخطوة تقدمية، يراها دعاة التغيير انحرافا وفسادا؟.أما الجانب الآخر من الإشكالية هو منهج التغيير ومضمونه وماهية البديل المطروح لتعويض " الواقع المطعون في شرعيته وسلامته".

السيد أحميدة النيفر، أحد مؤسسي " الجماعة " تحدث في إحدى مقالاته التي دشن بها مرحلة النقد الذاتي عن شخصية غريبة اسمها " سطيح ". قال إن كتب التاريخ القديم ذكرت " أنه كان في بلاد الشام رجل ليس كالرجال، لم تكن له قامة وأطراف بل كان مسطحا كالبساط، ليس فيه عظم سوى عظم الرأس، ولم يكن يقدر على قيام أو قعود، إنما كان يطوى كما يطوى الحصير. هكذا كانت " الكتب " تصف سطيح بن ربيعة الكاهن ". ثم يضيف النيفر " لقد نشأ عندنا الإنسان المسطح فكرا.. سواء عند اليساريين أو عند مدعي الإسلام. فسطيح المعاصر يمكن أن يوجد في أي مكان كما يمكن أن يحتل أية مكانة ". أول صفة لهذا الكائن الموجود في صفوف الإسلاميين أنه يتميز بكونه " لا يستطيع أن يرى فيمن يخالفه في آرائه ومواقفه إلا عدوا يجب التخلص منه. فالمخالف على خطأ كامل بينما يملك وحده الحق بكامله.وإذا تظاهر سطيح بالتفتح على الآخرين، والحوار معهم فإنه يبقى في قرارته منغلقا على اقتناعاته لا ينقدها ولا يفكر في تمحيصها. فأول صفات سطيح هي التعصب. والتعصب بلاء يصيب البشرية في فترات انحطاط الإنسان"[١٩].

كانت قيادة العاصمة قد فكرت في هذا "العجز الطارئ" الذي يصيب العنصر المنتمي، وحسبت أن المرد ضعف روحي وقلة اتصال الأفراد بربهم. لهذا كثفت من أشكال العبادات الجماعية (صلاة، صوم، تهجد، مخيمات ). لكن بعد سلسلة من الدورات، لم يظهر تحسن الأداء. هنا بدأ البحث ينتقل إلى مجالات أخرى لتفسير الخلل في بناء الأفراد وحركة المجموعات.

قاد هذا البحث أصحابه إلى بداية مراجعة مرتكزين أساسيين في الجسم الجماعي للحركة: فكرها من جهة، وفلسفتها التنظيمية من جهة أخرى. هكذا وجدت العناصر القيادية نفسها لأول مرة مدعوة إلى القيام بمراجعات جذرية، وهي التي لم تكن يومها مهيأة إطلاقا للقيام بالنقد الذاتي الجذري أو حتى التسامح مع ممارسيه.

### أزمة الفكر تؤدي إلى منهج تربوي خاطئ:

هل هناك صلة بين الفكر والتربية؟. هذا السؤال نشأ وتبلور تدريجيا ضمن محاولة البحث عن فهم التشوه الذي أصاب شخصية عدد لا بأس به من الأفراد. وتبين أن كل منهج تربية يستند بالضرورة على خصائص فكرية يحاول المنهج أن يحولها إلى وسائل وآليات لتغيير سلوكيات الأفراد ونظراتهم وعلاقاتهم بأنفسهم ومحيطهم الأسري والاجتماعي.

حاول أحميدة النيفر تناول هذه القضية من الزاوية التالية: مدى تأثير الفكر الصوفي على الحركات الإسلامية المعاصرة؟. وتساءل " هل يمكن أن نعتبر الصوفية مسئولة عما أصاب الإسلاميين من فشل وانحراف وتجمد؟. أما العوارض التي دفعته إلى البحث عن هذه العلاقة فقد أورد منها ثلاثة:

[١٩] النيفر أحميدة .سلسلة مقالات " من أين نبدأ ؟.الحلقة الخامسة " وعاد سطيح ".مجلة المعرفة.العدد السادس.السنة الرابعة.مارس ١٩٧٨.

١.الاعتقاد الراسخ في أن الزهد هو المثل الأعلى في التربية الحركية.

٢.الإيمان الثابت بأن الجماعة التي وقع الانتماء إليها هي الوحيدة التي توصل إلى الحق، وأن ما عداها من الأفراد والجماعات في الضلال المبين.

٣.الطاعة المطلقة الكاملة للشيخ القائد[٢٠]".

البحث عن العلاقة بين الحركات الإسلامية التي تصدرت الكثير من الأحداث وتطورات القرن العشرين وبين حركات التصوف الطرقي التي احتلت موقعا بارزا في تاريخنا العربي الإسلامي مسألة مفتوحة للنقاش ولأبحاث مستفيضة. يكفي الإشارة إلى أن حسن البنا رحمه الله تربى في طريقة صوفية، وأن أربكان هو ابن الطريقة النقشبندية. لكن مع وجود تداخل بين المدرستين إلا أن لكل منهما خصوصياته المعرفية وأهدافه ومناهجه في العمل؛ بل في جوانب متعددة كانت المدرسة الصوفية أكثر عمقا وثراء من المدرسة الحركية.

[٢٠] النيفر أحميدة.سلسلة مقالات " من أين نبدأ ؟" الحلقة الثالثة " دعوه يئن ".مجلة " المعرفة ".العدد الرابع.السنة الرابعة.





# المواجهة الأولى مع سيد قطب

توجه النقاش مباشرة إلى فكر سيد الذي كان المصدر الرئيسي لثقافة الفرد والجماعة[٢١]. طرح السؤال التالي : هل صحيح أن منهج التغيير عند الأنبياء واحد، وأنه جزء من الوحي الإلهي كما يبدو من كتابات المرحوم؟[٢٢]. ألم يكن لكل رسول أسلوب عمله وتعامله مع مجتمعه ومنهجه في التغيير؟. فهل أسلوب موسى مطابق لأسلوب عيسى أو محمد؟. إذا كان جميعهم قد دعوا إلى التوحيد فهل يعتبر ذلك كافيا للقول بأن كل الحركات ملزمة شرعا بأن تتبع نفس المنهجية؟.

كانت رسالة الأنبياء واحدة في الجوهر : " تكييف حياة العباد في ضوء مبدأ التوحيد. لكن كل نبي سلك منهجا في الدعوة يتفق وخصائص البيئة التي بعث فيها، كما قدم رسالته من خلال

[٢١] يقول راشد الغنوشي " كنا ننظر لسيد قطب ، البنا، المودودي ..هؤلاء شيوخنا، لأنهم حملوا اللواء لواء الإصلاح الإسلامي.لكن ما الذي يجعلنا نحترم رموز الموروث الديني الموجودين في بلادنا.أنا أقرأ الظلال، ولكن ما الذي يجعلني أقرأ التحرير والتنوير؟.لم أكن أبحث عن العلم كعلم ..المكتبات مملوءة بالعلوم الدينية.كنت أبحث عن رمز، عن أداة نضالية عن شخص أقتدي به كمصلح يخوض المعركة ضد العلمنة وضد الفساد..." ويضيف " كنت أقرأ وأكاد أحفظ عن ظهر قلب الظلال لأنه عندما أقرؤه كان يملأني حماسا.كنت أشعر بأنه يعطيني نظارات أنظر بها إلى هذا العالم، وأحلل به الواقع العالمي، ولكن ماذا يعطيني التحرير والتنوير غير ما يعطيني إياه الرازي وابن كثير؟ يعطيني مادة لغوية، يعطيني رؤية عن إسلام ليس هو الذي أعيشه..هذا قرآن معلق وليس قرآنا يمشي على الأرض.. ".حوار نشرته مجلة ( تونس الشهيدة ).

[٢٢] يقول سيد قطب " يجب أن يعرف أصحاب هذا الدين جيدا أنه كما أن هذا الدين رباني، فإن منهجه في العمل رباني كذلك متوافق مع طبيعته.وأنه لا يمكن فصل حقيقة هذا الدين عن منهجه في العمل ؟ ".في ظلال القرآن.الجزء السابع.

التحديات والمشاكل التي عاناها قومه. أصر بعضهم على الدعوة حتى قتل، بينما تراجع ويئس من استجابة قومه ( يونس عليه السلام )، وهناك من صنع تمردا جماعيا بتحريض قومه على الانفصال عن جسد الدولة التي كانوا يخضعون لها ( موسى عليه السلام )، ومنهم من شارك في السلطة السياسية ومارس الولاية في دولة كافرة ( يوسف عليه السلام ).

اختلف الأنبياء في الأسلوب كما اختلفوا في المداخل. فرسالة موسى تمحورت حول أزمة سياسية تمثلت في تحرير أقلية من هيمنة الدولة الفرعونية. ودعا شعيب قومه مدين من خلال احتداد الأزمة الاقتصادية وطبيعة العلاقات التي سادت في أوساطهم. أما صراع لوط مع قومه فقد تمحور حول معالجة الشذوذ الجنسي الذي شاع بينهم. وما نزول القرآن منجما حسب الوقائع إلا تعبيرا عن وثوق الصلة بين الفكرة وبين الواقع، وعن الدور الأساسي الذي يلعبه الواقع في تجسيد الفكرة أو إخفاقها، لأنه مناط تحققها والرحم الذي تنشأ فيه وتنمو. كان المحك الأساسي للحركات هو مدى فهمها لخصوصيات الواقع واستجابتها لمتطلبات المرحلة، ومدى امتداده الضارب في جذور البيئة. من هنا ظهر الطرح المغلوط الذي تورط فيه الإسلاميون والمتمثل في تساؤلهم : أي العاملين خاضع للآخر الفكرة أم الواقع ؟. لقد اعتبروا أن الدين هو الأصل وأن الواقع هو الفرع. الدين ثابت والواجب يقتضي تطويع الواقع ليتكيف مع الثابت. تم التعاطي مع الدين والواقع باعتبارهما مفهومين مطلقين، مع أن كليهما (أي فهم الدين وفهم الواقع) نسبي، وأن كليهما في علاقة جدلية بالآخر لا انفصال لها"[٢٣].

البيئة المحلية بخصوصياتها هي التي تحدد المنهج وأسلوب التغيير، أو على الأقل تتدخل كثيرا في ضبط المرتكزات الرئيسية لهذا المنهج. هذا الاستنتاج الذي آل إليه النقاش، تم ربطه بمسألة مركزية في أطروحة سيد قطب: هل حقا أن المجتمعات الإسلامية، بما فيها المجتمع التونسي، جاهلية؟.

حتى يتمكن القارئ من متابعة التطور الفكري الذي مهد لقيام تجربة "الإسلاميين التقدميين" نقترح رسم ملامح ذلك التطور من خلال الكتابات التي صدرت ضمن ذلك السياق، والتي اندثر الكثير منها، أو نفد ولم ينشر خارج تونس.

من هذه الكتابات كراس صدر تحت عنوان "الحركة الإسلامية في الدوامة : حوار حول فكر سيد قطب"، يمكن اعتبار هذه المحاولة وثيقة عكست إلى حد كبير الكيفية التي نوقشت بها أفكار قطب. فرغم أن الكراس[٢٤] لم يكتب له النشر إلا عام ١٩٨٥، غير أن الجزء الأكبر منه أنجز في سنة ١٩٨١، أي عندما أصبحت القطيعة مع "الجماعة" الأم واقعا لا رجعة فيه.

---

[٢٣] الجورشي صلاح الدين." الحركة الإسلامية في الدوامة: حوار حول فكر سيد قطب ". دار البراق تونس.ص ٩٠ و٩١. ديسمبر ١٩٨٥.

[٢٤] يحتوي الكراس على جزأين وملحق.ضم الجزء الأول سلسلة من الحوارات التي نشرت على صفحات جريدة أسبوعية لبنانية كانت تصدر تحت عنوان " الشهاب"، وتنطق باسم الجماعة الإسلامية في طرابلس المحسوبة تنظيميا وفكريا على الإخوان. وكان موضوع الحوار " سيد قطب : ما له وما عليه ". أما الجزء الثاني فكان تعقيبا مني على ذلك الحوار الساخن وتحديد نقاط التباين مع صاحب الظلال. أما الملحق فقد تضمن دراسة للدكتور "محمد رضا محرم " تحت عنوان "بداية الفكر الاجتماعي عند سيد قطب "، وذلك بهدف التنبيه إلى أن للمرحوم جوانب إيجابية في فكره، وبالتالي تجنب إعدام الرجل مرة ثانية.





## الأزمة عميقة .. ولكن:

يؤكد الكراس على أن مشروع الرجل يتجاوز مصر والرقعة العربية ليوضع ضمن منظور عالمي. "فالبشرية التي تقف اليوم على حافة الهاوية " أزمتها تعود إلى " إفلاسها في عالم القيم ". ولما كان الإسلام – وحده – هو الذي يملك تلك القيم " فلا بد من تحويل النظر إلى الأمة التي تنتسب إليه " لأن " الإسلام لا يملك أن يؤدي دوره إلا أن يتمثل في مجتمع أي أن يتمثل في أمة". ولكن أين الأمة الإسلامية ؟.

يجيب سيد قطب عن هذا السؤال بالتركيز على بعدين اثنين، نشاطره في الأول ونخالفه في الثاني.

أما البعد الأول فيدل على فهم عميق لأزمة المسلمين. " لقد ساد اعتقاد منذ زمان أن ما حدث لنا كان مجرد انحراف يحتاج لبعض التعديلات. طالب البعض بإصلاح الأخلاق، وآخرون ركزوا على التعليم، وصنف ثالث حصر الداء في السلطة السياسية. غير أن سيد قطب يتجاوز، في البداية، هذه العلل التي أصابت مواقع مختلفة في الجسم ليطرح أزمة الجسم ككل. إن ما حدث ليس مجرد انحراف، وإنما هو انقلاب أطاح بمقومات الأمة ونقض مرتكزات وجودها المادي. فهو يقول " تصورات الناس وعقائدهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وموارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية، ومراجع إسلامية، وتفكيرا إسلاميا. . هو كذلك من صنع الجاهلية " على حد تعبيره. فالأمر من هذه الزاوية، ونتجاوز مؤقتا مصطلح الجاهلية، يبين أن التخلف الذي تعاني منه الأمة " ليس مجرد انحراف يمكن تعديله بإصلاح أخلاق الناس كما ظنت حركات وشخصيات كثيرة. إن الأمر أعمق من ذلك بكثير".

البعد الثاني الذي " نخالف فيه سيد ونعتبره خطيرا ومؤديا إلى طريق مسدود، هو قوله بأن الأمة الإسلامية ليست (أرضا كان يعيش فيها الإسلام، وليست قوما كان أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي). وإنما الأمة الإسلامية (جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي). وبناء على هذا التعريف، يؤكد أن (وجود الأمة المسلمة يعتبر قد انقطع منذ قرون كثيرة). وتولد عن هذه النتيجة منهج متكامل، توالت فيه المقولات حتى أفضت إلى نهايات فكرية وحركية مأزقية، حيث توسع مفهوم الأمة ليشمل غياب المسلمين والتدحرج نحو التكفير، وتحول رفض الواقع الحضاري السائد إلى انفصال عن الواقع والتعالي عن الجماهير، ثم الارتداد إلى الخلف بحثا عن التماهي مع الجيل الأول من الصحابة دون الأخذ بعين الاعتبار الصيرورة التاريخية، والتطورات التي حصلت في المكان والزمان.

"إن التاريخ بكل ممارساته والأفكار التي اعتملت داخله لا يضيع ولا يموت ولا ينقطع أثره. إنه يتحول إلى مخزون نفسي يتحرك في باطن الجماهير، يشدها إلى خط معين، ويولد فيها باستمرار أحاسيس وتطلعات مشتركة تغذي فيها الشعور بأنها كيان واحد ومتميز. هذا المخزون النفسي والثقافي هو الذي يجعل من الأمة كائنا حيا، رغم ضعفها وعجزها وتفككها وغيابها على مستوى المؤسسات ومراكز النفوذ".

صحيح أن الأمة الإسلامية ليست أرضا كان يعيش فيها الإسلام، وليست قوما كان أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون النظام الإسلامي، لكن الذي أغفله سيد قطب أن " هذه الأرض مازالت تتدرج ضمن الصراع الجغرا – سياسي الذي يضع الإرث الإمبريالي والإسلام التاريخي والسياسي وما يمثله من ثروات ومصالح وفضاء معرفي في حالة تقابل وتناقض. وأن

أولئك الأجداد تركوا تراثا ما كان له أن يموت، بل ما يزال حيا فاعلا في أعماق الأحفاد يمثل مخزونا نفسيا قد يعجز البعض عن الإمساك به وتقدير حجمه وأهميته، لكنهم لا يقدرون على نفيه والقضاء عليه. بمعنى أن الانقطاع التاريخي لم يحصل، والقطيعة الأبستيمولوجية لم تقع، وفي ذلك سر البقاء والاستمرار، وأن الأرض والأجداد مقومان من مقومات الأمة، لأن الأرض هي بعد من أبعاد الانتساب والولاء، وهي الرزق والثروة والمكان الجامع وإطار الحماية. والأجداد هم التاريخ والتراث والتميز والإحساس بالامتداد والانسياب في فضاء الإنسانية وهم الذاكرة والحنين".

نحن إذ "نعترض على نفي وجود الأمة بالطريقة الحادة التي انتهجها صاحب المعالم، نقر الغاية التي كان يرمي إليها من وراء ذلك، وهي تحميل الأفراد والشعوب مسؤولية الأوضاع المتردية، واستنهاض الهمم .. لكن المنهج الذي طرحه لتحقيق هذه الغاية كان منهجا لا تاريخيا ولا اجتماعيا.

لا تاريخي لأنه تصور ما يسميه بجاهلية اليوم لا تختلف عن الجاهلية الأولى. بذلك يكون قد وضع تاريخا حافلا بالمتغيرات بين قوسين، وكأن الدعوة ستبدأ من جديد لتقطع نفس المراحل: نقل الناس من دائرة الكفر إلى دائرة الإيمان، وتحويل الجماعة المؤمنة إلى مجتمع يؤسس دولته في مكان ما. وبذلك أسقط سيد معطى جوهريا. فخطاب اليوم لا يوجه إلى أفراد مبعثرين لا دين لهم، وإنما هو خطاب موجه لمجتمعات رصيدها الديني والتاريخي لازال قائما ولا ينتظر إلا إعادة التأسيس في ضوء تغييرات جوهرية في الخطاب الثقافي والاجتماعي.

وهو منهج غير اجتماعي لأنه يتحدث عن حالات انقطاع عن " المجتمع الجاهلي " سماها (مفاصلة) لأن " الذين يظنون أنهم يصلون إلى شيء عن طريق التميع في المجتمع الجاهلي والأوضاع الجاهلية، هؤلاء لا يدركون طبيعة هذه العقيدة ". ومن هذا المنظور " تنقسم البشرية إلى حزبين اثنين: حزب الله وحزب الشيطان.. وهما صنفان متميزان لا يختلطان ولا يتميعان، لا نسب ولا صهر، لا أهل ولا قرابة، لا وطن ولا جنس ولا عصبية ولا قومية.. إنما هي العقيدة والعقيدة وحدها، إنها المفاصلة الكاملة والانحياز النهائي للصف المتميز"[٢٥]. إذا لا تعددية، ولا قاعدة مشتركة، ولا عودة إلى تحكيم الجماهير، ولا مؤسسات يوكل إليها إدارة الصراعات داخل المجتمع الواحد. وبدل أن يكون الدفاع عن العقيدة هو في العمق دفاع عن المصلحة العامة وعن حقوق المستضعفين السياسية والاقتصادية والثقافية، يصبح الدفاع عن العقيدة دفاعا عن شيء مجرد كأنها جاءت غاية في ذاتها وليست وسيلة لربط الصلة بين الرسالة والمجتمع وبين العدل والثروة. هكذا تهمش الحركة نفسها بأن تجعل كيانها ورسالتها (خارج) الدورة الاجتماعية. بل تنتهي عمليا لتدعم أكثر القطاعات تخلفا في المجتمع".

## القفز فوق الواقع والتاريخ:

ألح سيد قطب كثيرا على ضرورة " التجرد في فترة الحضانة والتكوين من كل مؤثرات الجاهلية التي نعيش فيها "[٢٦]. حتى يجسد هذه القطيعة انغمس طيلة عشر سنوات في فهم النص القرآني منقطعا عن البيئة وما يعتمل فيها. ولا شك في أن إقامته في السجن أو المستشفى الخاضع

[٢٥] مقتطفات منقولة من كتاب " طريق الدعوة في ظلال القرآن ".وهي نصوص لسيد قطب جمعها أحمد فائز .دار العربية.بيروت.

[٢٦] قطب سيد " جيل قرآني فريد " من كتاب " معالم في الطريق ".



للرقابة السجنية، قد ساعدته على ذلك. . ثم بما أن القرآن خاطب أول من خاطب بيئة الجزيرة العربية وسكانها، توقف قطب كثيرا عند مرحلة الصحابة الذين وصفهم ب" جيل قرآني فريد ".فانتهى بذلك إلى رسم منهجه المقترح. هذا المنهج " لا يعير أي اهتمام لخصائص الواقع سواء منها الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، بل لم يلتفت حتى للخصائص الثقافية. إنك تقرأ المعالم من أوله إلى آخره فلا تجد أية إشارة للحياة المصرية أو العربية. ولو لا معرفتك بصاحبه لجاز لك القول بأنه كتاب ألف في أي مكان من الوطن الإسلامي، وحتى الزمان يمكنك التصرف فيه حوالي ثلاثة قرون. إنه منهج استوحاه سيد من تأملاته في القرآن والسيرة، ثم حاول إسقاطه على الواقع العربي والإسلامي والدولي. نشأ عن ذلك عجز كامل عن احتواء الواقع المعيش منهجيا ثم التأثير فيه نوعيا ".

أدان سيد الواقع القائم وشجبه في المطلق، دون أن يذكر أن هذا الواقع المدان يحتوي على الكثير أو القليل من الإيجابيات والمكاسب. ثم طلب من دعاة " الحق " أن يصنعوا واقعا معزولا بالاعتماد على ( النواة الصلبة المؤمنة ) و ألا يشغلوا أنفسهم بما يجري في حياة الناس من حولهم، بحجة كونه إفرازا لواقع جاهلي ليس من مهامهم إصلاحه. وينتهي التسلسل الطبيعي في منهج سيد قطب بقوله إن " هذا الدين لا يعترف بشرعية وجود المجتمعات الجاهلية، ولا يرضى ببقائها. ومن ثم فهو لا يعني نفسه بالاعتراف بحاجاتها الناشئة من جاهليتها ولا تلبيتها كذلك"[٢٧].

ثم يذهب إلى أبعد من ذلك حين يرفض مبدأ تقديم برنامج يحدد النظم والاختيارات التي يطمح دعاة " الحق " إلى إنجازها للنهوض بأوضاع الناس. يعتبر ذلك إحراجا ومناورة من "الجاهلية"، فيؤكد أن المجتمع الإسلامي يسبق البرنامج السياسي " حين يقوم هذا المجتمع بالفعل يبدأ عرض أسس النظام الإسلامي. . هذا هو الترتيب الصحيح لخطوات المنهج الإسلامي الواقعي العملي الجاد"؟[٢٨]. لهذا اعتبر "العمل في الحقل الفكري للفقه الإسلامي عملا مريحا، لأنه لا خطر فيه ولكنه ليس عملا للإسلام (؟) ولا هو منهج هذا الدين ولا من طبيعته، وخير للذين ينشدون الراحة والسلامة أن يشتغلوا بالأدب وبالفن أو التجارة، أما الاشتغال بالفقه الآن على ذلك النحو بوصفه عملا للإسلام في هذه الفترة، فأحسب –والله أعلم– أنه مضيعة للعمر وللأجر أيضا"[٢٩].

هكذا يتضح التوتر العميق الذي يسود علاقة عدد كبير من الإسلاميين بالواقع. يرفضونه من جهة، ويعجزون من جهة أخرى على فهم حركته والقوانين المتحكمة في مساره، لأنهم ينطلقون بعيدا عنه، ويحاولون تغييره من خارجه[٣٠]. ينظرون إليه كأنه كيان ثابت وكيان معاد بالضرورة، لا تتغير تشكيلاته ومكوناته، فلا يحمل تناقضاته وبالتالي نقائضه في أحشائه فإما أن يقبل كله أو أن يرفض كله.

[٢٧] كتاب " فقه الدعوة " مختارات من " الظلال ".أحمد حسين.مؤسسة الرسالة.

[٢٨] قطب سيد " معالم في الطريق ".

[٢٩] من كتاب " فقه الدعوة " مختارات من تفسير الظلال. ص ٩٨.

[٣٠] هذه الفكرة هي التي جعلت المتأثرين حرفيا بالمنهج القطبي يرفضون العمل المؤسساتي، ويختارون السرية والعنف كوسيلة لتغيير الأوضاع العامة.

## فخ الحاكمية:

مشكلة أخرى وقع فيها سيد رحمه الله وأوقع فيها قسما كبيرا من العاملين في الساحة، عندما استعمل مصطلح " الحاكمية " الذي جعله مصطلحا رئيسيا في منظومته. في حين اعتمدت العقيدة مقياسا لتقسيم الأفراد إلى مؤمنين وكافرين، بينما اتخذت الحاكمية معيارا للفرز العقائدي بين المجتمعات. فالمجتمعات التي تستمد قوانينها من الشريعة الإسلامية، هي مجتمعات إسلامية، أما تلك التي اختارت مراجع قانونية أخرى لتنظيم حياتها وتقنين نشاطاتها فإنها تكون فاقدة للصفة الإسلامية.

تكمن المشكلة في أن " الشريعة شيء مبهم في الأذهان. إنها تختزل غالبا في مجرد الحدود. فإذا كان تطبيق الحدود كفيلا بمنح الصفة الإسلامية للمجتمع والدولة، يصبح من الخطأ القول بنفي وجود مجتمع إسلامي، لأن هناك أكثر من دولة تنفذ فيها الحدود سواء داخل الوطن العربي أو الإسلامي. ثم هل أن تطبيق الحدود كفيل ببناء مجتمعات على النقيض من المجتمعات التي نعيش ضمنها؟. فإذا كان البعض يرى ذلك فليعلموا أنهم واهمون لأن تطبيق الحدود في نمط اجتماعي وسياسي متخلف لن يزيد الطين إلا بلة، ولن يزيد الواقع إلا تخلفا وتعفنا. أما إذا سلمنا بضرورة إفراز نمط جديد من العلاقات الاجتماعية والسياسية، عندئذ وجب تحديد هذا النمط وبلورته وتبيان خصائصه واختياراته.

عندما أصر سيد قطب على استعارة مصطلح " الحاكمية " من المودودي كان يرمي إلى " سحب الشرعية من الأنظمة الحاكمة، وإقامة تعارض شديد بينها وبين الله. كان يحرص على تأكيد فكرة المساواة بين الناس حكاما ومحكومين، بنقل السلطة إلى الله بعد تجريد الأنظمة من سلاح التشريع والتحكم. هو توجه أخذ يتبلور لديه منذ بداية تحوله الإسلامي، أي قبل انتمائه لحركة الإخوان. ففي كتابه " العدالة الاجتماعية في الإسلام " يقول " لقد بدأ الإسلام بتحرير الوجدان البشري من عبادة أحد غير الله، ومن الخضوع لأحد غير الله. فما لأحد عليه غير الله من سلطان، وما من أحد يميته أو يحييه إلا الله، وما من أحد يملك له ضرا ولا نفعا ...والله وحده هو الذي يستطيع والكل سواه عبيد لا يملكون لأنفسهم ولا لغيرهم شيئا... و إ ذا توحدت عبادته، واتجه الجميع إليه فلا عبادة لسواه، و لا حاكمية لغيره، كي لا يتخذ الناس بعضهم أربابا من دون الله، و لا يملكون لأحد منهم فضلا على أحد إلا بعلمه و تقواه ". هذه الفكرة في حد ذاتها هامة جدا لأنها توسع مفهوم التوحيد و تخرجه من عالم التجريد والميتافيزيقا إلى عالم الوجود وساحة الصراع الاجتماعي و السياسي، إضافة إلى كونه قولاً مرشحاً ليصبح سلاحا جماهيريا يُشهَر باستمرار في وجه تضخم الدولة وتأليهها ومركزيتها. إذ بتحويل السلطة العليا إلى الله يتم إفراغ الدولة من جوهر علوها وطغيانها لتصبح في خدمة المجتمع بدل أن تقوم بدور الإله الأرضي.

لكن ما حصل أن سيد لم يتابع النتائج المنطقية لمثل هذا التوجه الثوري، بل أوقف الفكرة عند حدود الشعار بعد أن سيجه بجملة من الآيات القرآنية التي تنص على وجوب تحكيم الله وتكفير وتفسيق كل من يستمد الحكم من غير الله. من ثم أعاد مبدأ التوحيد إلى التحليق النظري بعيدا عن مشاغل الناس وصراعاتهم اليومية والحيوية. بل الأخطر من ذلك تم اختزال الشعار في بعده القانوني أي أن الحكم لله أصبح لا يعني سوى الحكم بالشريعة، واتخاذها المصدر الوحيد للتشريع. وبما أن الشريعة اختزلت بدورها في الحدود، فأصبح تطبيق الحدود كفيلا عند الكثيرين بإضفاء الشرعية الدينية على الأنظمة وهو ما يؤدي في النهاية إلى نوع من ادعاء امتلاك النفوذ الإلهي. عندما تجتمع سلطة الدولة مع سلطة الدين، أي حين تستمد الدولة شرعيتها من الله عبر الزعم



بأنها ممثلة له وقائمة على تنفيذ حدوده، فإن الطغيان عندها يصبح أقوى وأبشع. ما حصل هو أنه بدل أن نقيم التعارض والوازن بين الدين والدولة الظالمة، أي بين المجتمع و الدولة القائمة على حقوقه وحرياته أقمنا تصالحا بينهما، وأحدثنا تطابقا سيكون بالضرورة على حساب الدين والمجتمع، لا انتصارا للإسلام كما يتوهم الكثيرون.

إن مصطلحي " الشريعة " و" المجتمع الإسلامي " سيبقيان في حالة غموض وإبهام مستمرين ما لم تتلق الجماهير رسما معلوما يحدد لها البدائل في حدها الأدنى.. مع العلم أن سيد قطب في أحد كتاباته " قاوم بشدة سلم الأولويات الذي فرض نفسه على حركات إسلامية كثيرة.هذا السلم الذي يدعو إلى البدء بتطبيق الحدود وقوانين الفقه الإسلامي فورا وبدون مراعاة الإطار العام وملابساته الاجتماعية والسياسية. تلك هي السياسة التي أوقعت هذه الحركات في مآزق كثيرة، وجعلت منها غطاء في عديد البلدان لتبرير أوضاع مهترئة ". يقول قطب " ليست المطالبة بإقامة النظام الإسلامي وتحكيم الشريعة الإسلامية هو نقطة البدء، ولكن نقطة البدء هي نقل المجتمعات ذاتها، حكاما ومحكومين عن الطريق السالف إلى المفهومات الإسلامية الصحيحة. .الوصول إلى تطبيق النظام الإسلامي والحكم بشريعة الله ليس هدفا عاجلا لأنه لا يمكن تحقيقه إلا بعد نقل المجتمعات ذاتها، أو جملة صالحة منها ذات وزن وثقل في مجرى الحياة العامة إلى فهم صحيح للعقيدة الإسلامية ثم النظام الإسلامي"[٣١]. لكن حرص سيد قطب على استنبات التصورات والاختيارات خارج معادلات الواقع وإطاره، هو الذي جعله يحيل الإسلاميين إلى مفاهيم مجردة لا تكفي لتحقيق النقلة التي دعاهم إليها مما اضطر الكثير منهم إلى الانطلاق مجددا من الحدود والقوانين العامة في الشريعة كبدائل جاهزة تقدم للمجتمع لتقاس في ضوئها إسلاميته وإسلامية الأنظمة.

## الجاهلية مصطلح مشحون:

من جهة أخرى تمت مناقشة صاحب المعالم في استعماله لمصطلحين رئيسيين آخرين ارتكزت عليهما منظومته الأساسية. ف "الجاهلية " عنده " ليست فترة ماضية من فترات التاريخ ". يقول "إننا لنبخس القرآن قدره إذا نحن قرأناه وفهمناه على أنه حديث عن جاهليات كانت، إنما هو حديث عن شتى الجاهليات في كل أعصار الحياة ". بذلك حرر المصطلح من ظلاله التاريخية، واعتبره مفهوما ينطبق على " كل منهج تتمثل فيه عبودية البشر للبشر، وهذه الخاصية تتمثل في مناهج الأرض بلا استثناء ". إذا كان سيد قد جرد سيف " الحاكمية " في وجه الأنظمة، فإن مصطلح " الجاهلية " قد وظف لسحب الشرعية من المجتمعات القائمة بما فيها من أنماط وقيم وعادات وتشريعات ونظم وفنون وتاريخ وثقافات. لهذا كان من الطبيعي أن يترتب عن الحكم بالجملة على المجتمعات القائمة بكونها أصبحت تعيش في جاهلية، سواء وعت بذلك أو لم تع، الدعوة إلى ما سماه ب "المفاصلة". على ذلك فإن الصراع بين "الإسلام" و "الجاهلية" ليس " مجرد صراع نظري يقابل بنظرية ". إن " الجاهلية تتمثل في مجتمع ووضع وسلطة، ولا بد كي يقابلها الدين بوسائل مكافئة أن يتمثل في مجتمع ووضع وسلطة ". ذلك لا يتحقق من وجهة نظره إلا ب "الانسلاخ من الجاهلية بكل ما فيها، والهجرة إلى الإسلام بكل ما فيه..وأول خطوة في الطريق هي تميز الداعية وشعوره بالانعزال التام عن الجاهلية : تصورا ومنهجا وعملا. الانعزال الذي لا

[٣١] صحيفة المسلمون.العدد الثاني ٢٢ فيفري ١٩٨٥.ص ٤.

يسمح بالالتقاء في منتصف الطريق. والانفصال الذي يستحيل معه التعاون إلا إذا انتقل أهل الجاهلية من جاهليتهم بكليتهم إلى الإسلام ..لا ترقيع.. ولا أنصاف حلول"[٣٢].

إن الشحنة القوية التي يحملها مصطلح (الجاهلية) جعلته يثير عدة إشكاليات خطيرة على المستويين النظري والحركي، من بينها ما يلي:

١. الصبغة العقدية للمصطلح:يتعلق الإشكال الأول بالدلالة العقدية للمصطلح. هل هو يعني الكفر أو دون الكفر؟. التعريف المتداول لمصطلح الجاهلية كونها ( صفة يوصم بها الشخص الذي لم تصله دعوة الإسلام ويرجى لو وصلته أن يؤمن بها). بينما الكافر هو من عرف الإسلام فأنكره عن علم . أما سيد فإنه اعتقد بأن الجاهلية هي نقيض الإسلام. يقول بوضوح " لا ينبغي أن تقوم في نفوس أصحاب الدعوة إلى الله تلك الشكوك في حقيقة الجاهلية وحقيقة الإسلام.. إنه لا إسلام في أرض لا يحكمها الإسلام ولا تقوم فيها شريعته. وليس وراء الإيمان إلا الكفر، وليس دون الإسلام إلا الجاهلية، وليس بعد الحق إلا الضلال ".

٢. لغم التكفي: يزداد الإشكال تعقيدا عندما يقع الانتقال من التحديد النظري للمصطلح إلى التشخيص المباشر للواقع الذي نحياه. هنا يقع جر الإسلاميين إلى التصنيف العقدي للناس والشعوب. عندها تتحول مسألة التكفير إلى ألغام متفجرة. لأن تكفير أحد تستتبعه مضاعفات عديدة على مستوى العلاقات الاجتماعية، فما بالك بتكفير شعوب بأكملها واعتبار أوطانها دار حرب، حيث يفقد الدفاع عن الأوطان وتحريرها أي معنى.

٣. الجاهلية والتخلف والانفتاح الثقافي:مصطلح "الجاهلية" لا يفسر لنا الانحطاط الذي أصاب الأمة. إن أقصى ما يحيلنا إليه الانتقال من مرحلة " الإسلام " إلى مرحلة " الجاهلية ". لكن الأسباب التي أفرزت هذا التحول فإنها تبقى متجاوزة حدود المصطلح. أما العوامل التي ذكرها في فصل " جيل قرآني فريد "، واعتبرها الأسباب التي حالت دون " تكرار " الجيل الأول ( جيل الصحابة ) عبر التاريخ فهي أبعد من أن تفسر ظاهرة الانحطاط. يتمثل السبب الأول الذي ذكره سيد قطب في " اختلاط الينابيع "، عامل يناقشه فيه الكثيرون. هو يعتبر أن العزلة الثقافية الواعية التي مارسها الجيل الأول تجاه ثقافات العالم في تلك المرحلة جعلته قرآني التكوين والتربية ومكنته من التفوق، بينما حدثت النكسة عندما " صبت في النبع فلسفة الإغريق ومنطقهم وأساطير الفرس وتصوراتهم، وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى، وغير ذلك من رواسب الحضارات والثقافات. اختلط هذا كله بتفسير القرآن الكريم، وعلم الكلام، كما اختلط بالفقه والأصول أيضا وتخرج على ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك، فلم يتكرر ذلك الجيل أبدا"[٣٣].

نتساءل: إلى أي مدى كان الصحابة يعيشون عزلة ثقافية كما عرضها سيد؟. لقد كان الوحي يعرض آراء الخصوم بكل أمانة ثم ينقضها بأسلوب علمي منطقي. كان الرسول ( صلى الله عليه وسلم ) في جدل مستمر مع كفار قريش واليهود والنصارى والمنتمين إلى مذاهب قدموا من شعوب بعيدة ينشدون الحقيقة. كان الذين يسلمون من الفرس أو الروم أو الأحباش يختلطون بإخوانهم المسلمين من العرب، ولا شك في أنهم كانوا مطلعين على الحياة والآراء التي تعج بها مجتمعاتهم الأصلية. تذكر الآثار أن جدالا كان يحصل هنا وهناك بين المؤمنين والنصارى، وما حرص الرسول على أن يتعلم أصحابه لغات الأقوام الأخرى إلا من باب " من تعلم لغة قوم أمن

[٣٢] راجع فصل " استعلاء الإيمان " من كتاب معالم في الطريق.
[٣٣] راجع فصل " جيل قرآني فريد " من " كتاب معالم في الطريق ".



شرهم "، أي أدرك ما عندهم وعرف كيف يتصدى له أو يتعامل معه. ثم إذا سلمنا جدلا أن الجيل الأول كان يمارس عزلة ثقافية، فإلى أي مدى كان قادرا على الالتزام بذلك وهو يفتح الآفاق، ويشق المسافات، ويلتحم بشعوب تتميز عنه في كل شيء. إن وضعية الفتح ووضعية الدعوة ستفرضان على المسلمين بالضرورة حوارا مفتوحا مع ثقافات هذه الشعوب. هذا الحوار سيكون أخذا وعطاء. المسألة إذن ليست في التقارب والالتحام مع الآخرين والاطلاع على ثقافاتهم، وإنما في القدرة على توظيف ذلك من أجل تعميق الطرح الإسلامي، والرد على تساؤلات الآخرين من موقع قوة الحجة والمنطق. ذلك ما تم فعلا على يد أجيال من المثقفين المسلمين سواء من رجالات السنة أو الأشاعرة أو الشيعة أو المعتزلة أو المنتمين إلى المدرسة الرشدية (نسبة لابن رشد) وغيرهم كثير.

إن رسالة الإسلام عالمية، وما كان لها أن تبقى تحلق في الفضاء وحيدة. بل طبيعتها العالمية تفرض الحوار والاستفادة من الرصيد الثقافي لمختلف شعوب الأرض، تتفاعل معها وتنقض ما تراه باطلا فيها. فالانحطاط لم يكن ناشئا من " اختلاط النبع "، وإن كنا نسلم بأن البعض، خاصة في صفوف الفلاسفة والمتصوفة من انقلبت عنده الموازين، وأصبح همه تبرير ما قاله أهل اليونان أو أهل الهند. إن الانحطاط الذي أصاب المسلمين ظاهرة أكثر تعقيدا تتجاوز ذلك الاتصال الثقافي بالحضارات الأخرى، والذي كان وقوعه حالة حتمية، إضافة إلى أنه ثابت من الناحية التاريخية أن فترات الاتصال الثقافي كانت فترات نهضة علمية وفكرية شملت مواقع كثيرة من الوطن الإسلامي.

٤. العجز السوسيولوجي للمصطلح:كما عجز مصطلح "الجاهلية" عن تفسير ظاهرة الانحطاط، فإنه كان أكثر عجزا عن الإحاطة بمشكلة التخلف الذي تتخبط فيه الشعوب الإسلامية حاليا. إن المصطلح يلقي على الأزمة الراهنة ظلالاً دينية عقدية فحسب. لذلك فأول ما يتبادر إلى الذهن البحث عن مقاييس الكفر والإيمان وفي أحسن الفروض تطرح مسائل تتعلق ببعض التصورات العقدية كعدم الفصل بين الدين والدولة، والعلاقة بين التوحيد والتشريع. غير أن الطرح لا يصل إلى مستوى نبش التراث وإعادة تقييمه من زاوية جديدة تصب في مجرى تغيير العقلية السائدة والموجهة للجماهير، أو تشريح آليات التخلف وارتباطها أو تشابكها مع اختيارات اقتصادية وسياسية وثقافية قطريا وعربيا ودوليا.

## لا للتعالي على الجماهير:

يمكن أن تتولد عقدة التعالي على الجماهير من قول سيد قطب " هكذا ينبغي أن نخاطب الناس ونحن نقدم لهم الإسلام : نظر إليهم من عل، لأن هذه الحقيقة. وخاطبهم بلغة الحب والعطف لأنها حقيقة كذلك في طبيعته. وفاصلهم مفاصلة كاملة لا غموض فيها ولا تردد لأن هذه هي طريقته. ".ثم يواصل قائلا " يغرق المجتمع في شهواته الهابطة، ويمضي مع نزواته الخليعة، ويلصق بالوحل والطين.. وينظر المؤمن من عل إلى الغارقين في الوحل اللاصقين بالطين وهو مفرد وحيد فلا يهن ولا يحزن"[٣٤].

[٣٤] راجع كتاب " طريق الدعوة في ظلال القرآن " .نصوص مختارة لسيد قطب جمعها أحمد فائز .دار العربية .بيروت.

يريد سيد أن يقول: علينا أن نحب الناس، لكن يجب ألا نجاريهم في رغباتهم المحرمة، غير أن تعبيره عن ذلك ورد بأسلوب ملتبس جعل الكثيرين من المتأثرين به يخلطون بين الذات والموضوع، بين ما يرونه انحرافا في سلوك الناس وبين الناس أنفسهم، وبدل أن يواجهوا ما يرونه انحرافا بأسلوب التوعية والإقناع، شنوا حربا على الناس حتى دفعوهم دفعا إلى التمرد والعداء.

إن مصطلح " الاستعلاء " الذي استعمله سيد ولد لدى الذين تبنوه نوعا من تضخم الأنا والغرور واحتقار ما عند الآخرين، فحدثت نتيجة ذلك قطيعة كاملة بينهم وبين محيطهم. أخطر ما في هذا الأسلوب ممارسة " احتكار الإسلام ". حيث يظن " الداعي " أنه الوحيد الذي فهم الإسلام، وأنه وحده المرخص له بالحديث عن الدين. هذه حالة تصيب صاحبها بنوع من النرجسية القاتلة، فيختلط لديه الثابت بالمتغير في الدين، ويحتكر فهم النصوص على الشاكلة التي يراها، بينما يمنع غيره من فهم النصوص فهما مغايرا بحجة وحدة الدين، ويمزج بين الدين وفهمه الشخصي له. أي يجعل فهمه للدين هو أصل الدين.

هناك أمر آخر نختلف فيه مع سيد قطب والمتأثرين بفكره. نحن نؤمن بأن للجماهير سلطة علينا، أي أننا ملزمون بالرأي الأخير الذي تزكيه الجماهير. هذا الموقف قد يرى فيه قطب والمتأثرون بفكره شركا، بينما نسميه نحن احترام رأي الأغلبية. لا يعني قرار الجماهير التنازل عن أفكارنا ومفاهيمنا، إنما يعني الاستمرار في الرهان على إقناعها بصلاحية وجهة نظرنا. أي أن رأينا لا يكون نافذا إلا عن طريق حصول قناعة لدى الجماهير وتزكيتها لوجهة نظرنا. وهذا التمشي يحتم علينا التحاما واعيا بالجماهير، وعدم التعالي عليها، بل يفرض الاستفادة من رصيدها وتجاربها، وأيضا من تجارب الشعوب والحضارات المحيطة بنا أو تلك التي سبقتنا.

طالت الوقفة قليلا مع بعض الأفكار الأساسية لسيد قطب ويعود ذلك لاعتبارات متعددة من بينها:

١. التأثير الواسع لفكر سيد قطب على ثقافة عدد واسع من المنتمين إلى الحركات الإسلامية الحديثة وتكوينهم، خاصة بعد إعدامه في الستينات. كما أن أفكاره أسهمت بشكل فاعل وقوي في سلسلة الانقسامات التي حصلت في صفوف الإخوان، وأفرزت الجيل الجديد من التنظيمات ذات المنحى الراديكالي.

٢. اتباع التدرج التاريخي، حيث إن أول نقاش فكري حدث داخل كيان ما سمي في تلك المرحلة ب "الجماعة الإسلامية في تونس"، قد تمحور في البداية حول المنظومة الفكرية والحركية لصاحب " المعالم ". ولعل التصدي لأفكار قطب، ثم تخلي حركة الاتجاه الإسلامي فيما بعد عن جانب من أطروحاته، قد ساهم بشكل رئيسي في الحيلولة دون أن تفرز الحالة التونسية تنظيمات وتيارات شبيهة بما عرفته الساحة المصرية من جماعات راديكالية تتخذ من كتابات قطب مرجعية لها تؤولها في اتجاه بلورة مفاهيم وآراء أكثر حدة وخطورة. رغم الخصوصية التي ميزت المسار السياسي والثقافي في تونس إلا أن احتمال الجنوح نحو راديكالية دينية في الفكر والممارسة لم تكن فرضية مستبعدة. لكن بعد إخضاع فكر سيد للنقد والمراجعة، تمكنت الحركة الإسلامية التونسية من انتهاج مسار آخر مختلف، وإن بقي جزء واسع من القواعد متأثرا إلى حد كبير بالبنية الفكرية التي قامت عليها المنظومة القطبية.

٣. الدخول في تناقض مع أدبيات سيد قطب، والتحرر من هيمنة فكره ومنهجه في معالجة القضايا، ساعد كثيرا في رفع الحجاب عن قضايا كثيرة، مما جعل التيار الإصلاحي يندفع



تدريجيا نحو إثارة عشرات المسائل التي تغيرت النظرة إليها كليا، والشروع في عملية التحرر الأيديولوجي. كان سيد قطب منظرا أيديولوجيا شموليا من الطراز الرفيع. لهذا نجح في إقامة بناء نظري متماسك، له منطقه الداخلي وأدواته التحليلية ومرجعياته الثابتة وقدرته على صياغة الردود والإجابة عن مختلف التساؤلات انطلاقا من منهج محدد. بناء عليه يصعب أن تأخذ منه ما تريد وترفض ما لا تريد. وعندما تشتبك معه وتتمكن من نقض الأطروحة الأساسية، تتساقط بقية المقولات المرتبطة بها ارتباطا عضويا. وهو ما يجعلك فيما بعد تبدأ في بحث جديد عن منهج في الفكر والعمل مختلف عنه تماما.

## "الإخوان المسلمون" : الأسئلة المحرجة:

عندما تقدم النقاش كثيرا في اتجاه القطيعة مع فكر سيد قطب ومنهجه المقترح، وردت فكرة القيام بمقارنة بينه و بين (المنهج) الذي اقترحه والتزم به مؤسس حركة الإخوان المرحوم حسن البنا. فالمعلوم أن حركة " الإخوان المسلمون " لم تتبن رسميا كتابات سيد قطب، بل هي لم تكتف بذلك فأصدر مرشدها العام المرحوم الهضيبي كتابه الشهير "دعاة لا قضاة" الذي كان بمثابة الرد على العديد من أفكار سيد.

لا شك في أن بين حسن البنا وسيد قطب اختلافات جوهرية في عديد من المسائل والجوانب. الأول لم يكن منظرا، كما أن اهتمامه بقضايا الفكر لم ترد في مقدمة أولوياته. كان شخصا عمليا يتمتع بالكثير من مواصفات القيادة، مربيا متعدد المواهب وأبويا في علاقاته بأتباعه. أما سيد فكان مثقفا أديبا عالمه الأساسي قراءة الكتب وتبييض الصفحات. لم يكن مؤهلا لقيادة المجموعات، ويتضح ذلك جليا في القضية التي تورط فيها، وقادته إلى حبل المشنقة. ففي شهر مايو ١٩٦٤، تمتع بعفو رئاسي لأسباب صحية نظرا لإصابته بالذبحة الصدرية خلال إقامته الطويلة في السجون المصرية. فجأة اتصل به عدد من الشبان، طلبوا منه أن يشرح لهم أفكاره التي طالعوها وتأثروا بها. رغم النصيحة التي وجهت إليه بالحذر من هؤلاء " الشبان المتهورين الراكبين رؤوسهم "، فإنه قبل المهمة اعتقادا منه أن " الشبان يركبون رؤوسهم إذا لم يجدوا قيادة تضبطهم وتأمن تصرفاتهم الفردية ". وكان من الطبيعي أن يدور الحديث يوما عن مدى مشروعية اللجوء إلى العنف، نظرا لثقل القبضة الحديدية التي ميزت علاقة النظام الناصري بالإخوان وما صاحبها من انتهاكات خطيرة لحقوقهم الأساسية وذواتهم. شكلت هذه الانتهاكات التي تعرض لها الكثير من المعتقلين السياسيين من مختلف الاتجاهات أكثر الاختيارات إيلاما في المرحلة الناصرية. كان هاجس الثأر مسيطرا على أذهان هؤلاء الشبان وغيرهم. من جهة أخرى، كان في تفسير الظلال وكتب سيد الإيحاءات العديدة التي تجعل القارئ في حيرة من أمره حول تأويله لعدة نصوص متعلقة بالجهاد. كانت المجموعة تستعد قبل مغادرته السجن والحوار معه، للقيام بعمليات انتقامية، لذلك عرضت عليه مسألة كيفية التعامل مع الأسلحة التي أرسلها إخوان لهم من السعودية وهي في طريقها إليهم من خلال البوابة السودانية. هنا ارتبك الرجل، ولم يحسن إدارة هذا الموضوع، كان مع إلغاء العملية نظرا لعدم إيمانه بجدواها، لكنه من جهة أخرى لم يتعود على قيادة المجموعات خاصة في حالات استثنائية مثل التي وجد نفسه مورطا فيها[٣٥].

[٣٥] الرواية منقولة عن كتاب " الموتى يتكلمون".تأليف سامي جوهر (المكتب المصري الحديث).الكتاب يحتوي على وثائق التحقيق والاستنطاق الذي أجري مع سيد قطب.

أما حسن البنا فكان مختلفا في هذا المجال اختلافا كبيرا، إذ أكسبته جملة التجارب التنظيمية التي خاضها خبرة هامة في مواجهة الأزمات ومعالجة القضايا الطارئة. كان يتمتع بمرونة مدهشة تجعله أحيانا مستعدا للتضحية ببعض أنصاره ومخالفة بعض الآليات التنظيمية التي وضعها بنفسه من أجل مصلحة حزبية يراها أكثر أهمية.

خلافا للمنهج الذي اقترحه قطب، ارتكز أسلوب عمل البنا على الانفتاح الواسع على المجتمع، واستمالة جميع فئاته وأوساطه. لهذا كان يعدد من تأسيس الجمعيات الموالية للحركة، وينوع في نشاطاتها، حتى تمكن في ظرف وجيز من بناء جماعة متغلغلة في زوايا المجتمع المصري وهياكله. مثل هذه الخاصية أفرزت تعقيدا في التنظيمات، مما أثار حيرة كل التنظيمات والقوى التي ناوأت حركة الإخوان وحاربتها.

لكن التساؤلات التي أثيرت في تلك المرحلة تتعلق بجوانب أخرى من شخصية البنا وتاريخ حركة " الإخوان المسلمون ".

كانت النواة المؤسسة للجماعة الإسلامية تجهل في معظمها تفاصيل تاريخ حركة " الإخوان المسلمون " رغم الانتماء إلى تنظيمها الدولي. استمر ذلك حتى وقعت بين يدي السيد أحميدة النيفر نسخة من كتاب رفعت السعيد " حسن البنا: متى ؟ كيف ؟ لماذا ؟ ". بقطع النظر عن مدى صحة المعلومات والاتهامات التي تضمنها الكتاب، والتي كانت موظفة بطريقة أيديولوجية وحزبية واضحة فإن القراءة الأولى لهذا الكتاب أحدثت رجة قوية في نفوس البعض. كانت بمثابة الهزة التي يحدثها الكشف عن جوانب خفية سلبية في حياة أبيه أو أسرته. لهذا كان أول رد فعل الذين قرؤوا الكتاب، شعورهم بضرورة مواصلة وقفة التأمل. صحيح أن المؤلف لم يكن محايدا إذ عرف بعدائه الشديد للإخوان والحركات الإسلامية، لكن هل من الصواب أن يبقى المنتمي للحركة بمعزل عن المعلومات المعتمدة إلا بعد مروها على الغربال الرسمي للجماعة؟.

كانت شخصية المرشد العام حسن البنا، من بين المسائل التي دار حولها نقاش. فالرجل لا يشك في إخلاصه وقدراته النادرة على تنظيم الجماعات، لكن في المقابل بدت شخصيته طاغية إلى حد كبير على الأفراد المحيطين به وعلى جميع المؤسسات التي بناها بنفسه. كان الموجه الفكري والشيخ الروحي والقائد العسكري والمحلل الاقتصادي والمفاوض السياسي والمربي الكشفي والفقيه الشرعي. صحيح أن الرجل قد يكون خاتمة الشيوخ الكبار الذين عرفتهم الجماعات الدينية المقاومة التي تشكلت في تاريخنا القديم والحديث من أمثال محمد بن عبد الوهاب وعبد القادر الجزائري وابن باديس والسنوسي، الذين تمتعوا بقدرات هائلة في مجالات متعددة، لكنه يبقى نموذجا لا يستجيب لنزوع حديث لدى الأجيال الجديدة نحو توسيع حقهم في المشاركة وصناعة القرار والخلاف والاستقلال في الشخصية. لذلك أعطى البنا صلاحيات كثيرة للقيادة، وأضفى عليها الكثير من الصفات، وألح في مطالبة الفرد المنتمي بالانضباط والطاعة ل "الأمير"، وهو ما دفع بالنقاش إلى البحث من جديد عن علاقة الثقافة التنظيمية، ليس فقط بتقاليد الجماعات الطرقية الصوفية، ولكن أيضا بالأحزاب والتنظيمات الشمولية التي شهدت الثلاثينات والأربعينات صعود الكثير منها.

كانت علاقة البنا بالفكر من القضايا التي ولدت نقاشات هامة في بداية التشكل الفكري لمجموعة " الإسلاميين التقدميين ". كان الرجل يولي أهمية محورية لمسائل التربية والتعبئة والتنظيم والتوسع. كان يحاول قدر الإمكان عدم إثارة القضايا الخلافية حفاظا على وحدة الصف، وكان يفضل تجميع أنصاره حول قضايا عامة حتى لو كانت مبهمة، على أن يغامر بتعميق النقاش حول مسائل قد تؤدي إلى الاختلاف والتفرقة. لهذا كانت حركة الإخوان أشبه بالتجمع



الواسع لتيارات وشخصيات، حافظت في البداية على الأرضية العامة التي تجمعها، إلى أن بدأت خلافات حول مسائل جوهرية تفرض نفسها، فكان مآل مثيريها الإقصاء والتجميد. لقد تحولت الوحدة التنظيمية إلى غاية في حد ذاتها.

إضافة إلى عدم اعتبار المسألة الفكرية قضية استراتيجية، حافظت حركة الإخوان منذ عهد البنا على نمط من البرنامج السياسي " البديل " يتميز بالسطحية في الكثير من جوانبه، إضافة إلى عدم تلاؤمه كليا، ليس فقط مع الوضع الذي كان قائما، بل خاصة مع المراحل التاريخية التي توالت فيما بعد. هذا في وقت أخذت مسألة " البديل " تشغل الإسلاميين التونسيين نظرا لبداية احتكاكهم بالفصائل اليسارية[٣٦]، وانطلاق الصراع الأيديولوجي معها. هذا الصراع زاد في تغذية الحاجة للبدائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكشف أن رسائل المرشد العام لم تعد تتلاءم أصلا مع الواقع المصري، فما بالك بالواقع التونسي.

كذلك تم التوقف كثيرا عند المفهوم الشمولي الذي أضفاه البنا على تنظيم الجماعة، فهي تكاد تشمل كل جوانب الحياة الاجتماعية، إلى درجة قد توحي للمنتمي بأنها البديل عن المجتمع. ورغم أن فكرة المجتمع المدني لم تطرح بعد، ليس فقط داخل المرجعية النظرية للإسلاميين، ولكن أيضا لم تلتقطها الثقافة السياسية للنخبة التونسية، إلا أن فكرة التنظيم المركزي المحاط بشبكة من الجمعيات الحزامية التابعة له، أثارت الشكوك حول سلامتها وجدواها. كانت تبدو مداخل لاستقطاب الأنصار وتوظيفهم على نطاق واسع ووفق استراتيجية لم تكن نابعة من الأعضاء العاملين في تلك الجمعيات والذين يفترض أن يكونوا مسؤولين عن حماية استقلالية قرارها. لقد بدا الفكر التنظيمي المركزي عند حسن البنا شبيها من هذه الزاوية بالنظرة المركزية العقدية التي سيعمقها في ما بعد سيد قطب في كتابه "معالم في الطريق".

إن التوجه التنظيمي والاجتماعي للتيار الإصلاحي، الذي أخذ يشق طريقه داخل "الجماعة الإسلامية بتونس"، كان يميل إلى اعتبار المجتمع ومؤسساته الأصل، وأن الإبداع ينطلق من كيفية نسج علاقة جدلية وفعالة بين التنظيمات السياسية وغيرها وبين المجتمع ومؤسساته. كل هذا مع منع الأعضاء من الوقوع في التقوقع، والحفاظ على نمو الفرد المنتمي وديناميكيته ضمن حالة انفتاح إيجابي على محيطه. هذه الفكرة التي ستتطور نحو الدفاع عن استقلالية العمل الجمعياتي والفصل بينه وبين العمل الحزبي.

## من الأسئلة إلى التمرد :

دارت نقاشات مطولة حول تعريف حسن البنا للإسلام، وهو التعريف الذي تحول إلى شعار مركزي لكل ما أصبح يسمى فيما بعد ب"حركات الإسلام السياسي". يقول "الإسلام دين ودولة، مصحف وسيف ". تساءلت العناصر يومها عن الخلفيات الأيديولوجية والتاريخية والسياسية لهذا الربط بين الإسلام كقيم إنسانية مفارقة للظرفية التاريخية وبين الدولة كظاهرة تاريخية. ثم ما العلاقة بين القرآن والحرب أو بين الدعوة والعنف. لا يعني ذلك أن البنا كان من دعاة العنف، فهو عندما استعمل كلمة السيف كان يقصد بها الجهاد ضد المستعمر والصهيونية، لكن ذلك لم

---

[٣٦] كانت فصائل التيار الماركسي تواجه الإسلاميين في تونس وتضيق عليهم الخناق انطلاقا من وقائع و مواقف اتخذها الإخوان المسلمون في الثلاثينات والأربعينات في مصر .وغالبا ما كان يفاجأ الأعضاء بمثل هذه الوقائع التي كانوا يجهلونها آنذاك.وهكذا بدل أن يدور الصراع حول مسائل محلية ذات أهمية يتقاتل الطرفان حول جزئيات من تاريخ لا علاقة له بهموم المرحلة.

يمنع من أن تحتل مسألتا " الدولة " و" العنف" موقعا محوريا في اهتمامات الحركات الإسلامية منذ ذلك التاريخ، كما ظلتا تعتبران من أكثر الثغرات والعوائق التي تواجهها هذه التنظيمات.

تلك المسائل وغيرها دفعت إلى مزيد من الخوض في تاريخ الإخوان، ومحاولة إعادة بنائه وفق تصور مختلف عن "النموذج " الذي ترسخ في أذهان الجماعة انطلاقا من المصادر التي كانت متداولة داخل التنظيم. في هذا السياق تم البحث عن حلقة الربط بين حسن البنا ورموز حركة النهضة العربية والإسلامية. هنا أيضا بدأت مراجعة تلك الأحكام الخطيرة التي شاعت لدى العديد من الكتاب المنتسبين للإخوان والقريبين منهم، رغم تعارض بعضها مع ما كتبه البنا في مذكراته.

كانت الصورة التي أشاعتها تلك الكتابات في أوساط النواة الأولى للجماعة حول رموز النهضة كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمان الكواكبي، إما مجهولة أو باهتة أو سلبية. نال محمد عبده النصيب الأوفر من الاتهامات، خاصة في علاقته بالماسونية وتأثره بالمناهج الغربية في فهمه للإسلام وتفسيره للقرآن. لم يكن لرموز النهضة حضور ضمن البرامج الرسمية للتكوين العقائدي والأيديولوجي للأفراد الملتزمين، خلافا للمودودي وقطب وفتحي يكن وابن تيمية وابن قيم الجوزية. طمس حركة النهضة ورموزها لم يكن في السياق الإخواني حالة عرضية أو قرارا عفويا بل كان نتيجة طبيعية لاختلاف في المنهج والتصور.

كان حسن البنا وثيق الصلة بالسيد رشيد رضا. ولا شك في أن هذا الأخير كان امتدادا للحركة الإصلاحية، بحكم قربه وتتلمذه على أستاذه الشيخ الإمام محمد عبده. وما قيامه بتحرير مجلة وتفسير المنار بعد وفاة شيخه إلا تحملا منه لأعباء الأمانة. لكن هناك شبه اتفاق بين الباحثين على أن رشيد رضا مع محافظته على الروح الإصلاحية في كتاباته، إلا أنه كان أقل جرأة وعقلانية من أستاذه. كانت قدمه أكثر رسوخا في المدرسة السلفية من قدم إمامه الذي وإن بقي سلفي العقيدة إلا أنه حاول أن يوسع الدائرة ويوثق الصلة بين النص والنظر العقلي، وأن تكون له آراء جريئة في قضايا حساسة مثل مسألة الحديث النبوي. أما حسن البنا فقد كان أشد حذرا من رشيد رضا، فأسس نظرته على عقيدة سلفية لا تتنكر للعقل مطلقا إلا أنها لا تتخذه وسيلة رئيسية في التحليل والاستنباط وبناء الخطاب. بل إن البنا بقي أقرب إلى الفضاء الصوفي الطرقي الذي تربى في أجوائه، وفضل تقديم العمل وتنظيم العاملين على الاستمرار في الجهد النظري والقيام بالمراجعات الكبرى، التي شغلت رموز النهضة.

من هذه الزاوية انتهى النقاش إلى اعتبار حركة " الإخوان المسلمون " التي بناها حسن البنا، رغم المساحة الكبيرة التي ستحتلها في تاريخ مصر والبلاد العربية، ورغم دورها الوطني في مقاومة العدو الإسرائيلي، إلا أنها مثلت انتكاسة في عملية الإصلاح الديني التي انطلقت منذ بدايات القرن التاسع عشر. لم تكتف حركة الإخوان بالانتقال من دائرة الفكر إلى دائرة العمل، ولكنها ساهمت بقوة في تعطيل نسق المراجعات الكبرى التي أخذ يشهدها الفكر الإسلامي، بما وفرته من مناخ ثقافي وسياسي أعاد هذا الفكر إلى قضايا ومستويات في النقاش بدأ يتجاوزها قبل ذلك بفترة طويلة.

عند هذا الحد، تكون رقعة التمرد قد اتسعت لتتجاوز سيد قطب، وتعيد النظر في العلاقة بالإخوان كتنظيم ومرجعية، وتبلغ الأسئلة حد ملامسة ما كان يعتبر في ذلك الوقت ثوابت. لذلك كان من الطبيعي أن يرد التنظيم بقوة على ما اعتبرته القيادة آنذاك " انحرافا ". لقد أحس الجسم أنه يواجه عاصفة فكرية وتنظيمية هي الأولى من نوعها في تاريخه القصير. جاءت الردود قاسية وعنيفة كشفت بدورها عن جوانب أخرى من الأزمة ومن طبيعة الثقافة المرجعية التي كانت سائدة في تلك المرحلة.



# الأيديولوجية الدينية : جدل الواقع والفكر

## إدارة الأزمات الداخلية :

للحق والتاريخ، لم تكن القضايا التي طرحت في حجم " الجماعة " التي لم يمض على تشكلها التنظيمي وإعلان ولائها للتنظيم الدولي للإخوان إلا سنوات قليلة. كما أن الأسئلة التي طرحت توالت واتسعت بسرعة لم تسمح للقيادة وللجسم الجماعي بالوقت الكافي لاستيعاب بعضها أو تقديمه عبر دفعات. لكن في نفس الوقت لا يتحمل السائلون مسؤولية ذلك التدفق السريع لطرح الإشكاليات. لقد كان البناء الأيديولوجي الذي استقرت عليه " الجماعة " في تلك المرحلة متماسكا وهشا في الآن نفسه، لذا ما أن اهتزت أحد أركانه حتى تداعى باقي البنيان النظري بشكل فجائي وسريع. وتلك كانت خاصية من خاصيات المنظمات الأيديولوجية الصارمة[٣٧]. يكفي أن تشك في إحدى حلقاتها الأساسية، وتنظر للأمور من زاوية أخرى غير الزاوية الموروثة، حتى يبدو لك البناء كله معوجا وغير عادي. تحاول ترقيع الأطروحة، لكنك كلما توغلت في المراجعة والتعديل ازدادت المسافة بينك وبين نقطة البداية، وكلما اتسعت دائرة شكوك ومراجعاتك، كلما ازدادت قناعتك بأنك مدعو للتخلي عن الأطروحة بأكملها والانطلاق في عملية بحث جديدة. حتى

[٣٧] لم تولد الحركة الإسلامية التونسية مغلقة في فكرها إلى حد الشمولية الكاملة.كانت العناصر الأولى تنتمي لمصادر فكرية متعددة ومختلفة.إن الصلابة الأيديولوجية بدأت تبرز بحدة مع قرار الانتماء إلى التنظيم الدولي، وخاصة مع شدة التأثر بفكر سيد قطب وتبني أطروحته بشكل واسع.عندها ارتبطت الفلسفة التنظيمية بنوع من التصلب الفكري. وهي مرحلة استمرت سنوات قليلة قبل أن تولد الأزمة التي شهدتها " الجماعة " حالة مراجعة فكرية تدريجية.

العناصر التي تبقى متمسكا بها ضمن إطار عام سابق فإنها تكون محتاجة إلى وضعها في إطار نظري مختلف لتحافظ على مكانتها وجدواها.

من جهة أخرى، عندما يكون التنظيم الذي تنتمي إليه غير مؤهل لاستيعاب الخلافات وإدارتها بشكل ديمقراطي، فإن ذلك يدفعك بدوره في اتجاه عدم التحكم في ردودك، ويحشرك في زاوية يصعب معها التعامل بهدوء وعقلانية مع الهجمات التي تستهدفك. إن التنظيمات المغلقة غير المبنية على فكرة الخلاف والتعايش ضمن التعددية، تسهم بشكل رئيسي في تحويل التباين في وجهات النظر إلى أزمات حادة ومشحونة تنتهي عادة بالتخوين والتكفير والإقصاء[٣٨].

ليس هنا مجال سرد كل الوقائع وكل جزئيات الصراع الذي اندلع في تلك الأيام. المهم في هذا البحث تتبع الآليات الفكرية وضبطها لتجربة قد تكون محدودة في المكان والزمان لكنها تبقى ثرية في تراكماتها ودلالاتها. لهذا نكتفي بالإشارة إلى بعض الجوانب التي تكتسب أهمية أكثر.

١. التنظيمات التي تبنى على حلم جميل وواضح ترفض أن تستيقظ على واقع مغاير." كان القرآن عندنا خطابا لا يتضمن أي إشكال. وكان الصحابة جيلا قرآنيا فريدا لم تشقه التناقضات، ولم يحده الزمان والمكان. أما ( الواقع ) فكان صورة مستهجنة نرفضها جملة وتفصيلا ونعجز عن إدراك كنهها. كان " الإخوان المسلمون " حلمنا، يمثلون جيل الإنقاذ.. طالما وقفنا طويلا أمام بطولاتهم في ساحات القنال وسينا وداخل أسوار الجامعات، ثم طالما رددنا وروينا قصص صبرهم الشديد على أنواع التعذيب دون ضعف أو وهن. كانت علاقتنا فيما بيننا بريئة، أو هكذا تبدو، يضفي عليها الحلم قداسة وشفافية جعلتنا نهمل الحديث عن طبيعة البناء الداخلي ومدى سلامته العضوية وقربه من شروط العمل الديمقراطي. فجأة أصبح كل ذلك معرضا للتشكيك والاهتزاز. هنا تلجأ الجماعات غير المؤهلة لإدارة خلافاتها الداخلية إلى استراتيجية دفاعية معروفة، تعتمد أساسا على الولاء للتنظيم والجماعة قبل الانخراط في البحث عن الحقيقة. عندئذ يكتشف الفرد أن واجباته نحو المجموعة لا تحصى، بينما واجباتها نحوه عند خلافه معها تكاد تكون منعدمة. فيصبح الدفاع عن الحلم الجميل غاية قصوى حفاظا على الاستمرارية والبقاء. يقع التشبث بالحلم حتى لو كان وهما لإنقاذ الكيانات الجماعية، بينما يتحول النقد والسؤال في غياب تقاليد ومؤسسات الحوار بمثابة المعاول التي تهدم ولا تبني، تسحب الأفراد من عالم الطمأنينة ووضوح الرؤية لتلقي بهم في متاهات الحيرة والشك في الذات والمستقبل.

٢. كل التنظيمات الحزبية بدون استثناء محافظة بالضرورة. لأن التنظيم يحتاج إلى شعارات وإلى مسلمات. أما القيادة فلا تمارس سلطتها إلا بدعوة المنتمين وتحريضهم على الانضباط والعمل على حماية تلك المسلمات. لا يستمر التنظيم وينمو إلا بتكريس فكرة الثوابت والمكاسب. لذلك فإن القيادة لا تستطيع أن تعمل غالبا إلا في حالات الاستقرار الأيديولوجي وغياب الرأي المخالف. لهذا تجدد الصراع عبر التاريخ بين المفكر والتنظيم. تولد الفكرة أولا، وتبقى تنتظر تنظيما يتبناها ليدافع عنها ويجسدها وعندما يقع بعث هذا التنظيم، يخضع

[٣٨] عندما بدأ السيد أحميدة النيفر ينشر سلسلة مقالاته " من أين نبدأ " والتي أثارت تململا داخل أوساط الحركة، وحتى لدى بعض الإخوان المسلمين في المشرق العربي الذين بعثوا رسائل في هذا الشأن، حاول أمير " الجماعة " راشد الغنوشي في البداية تأطير الخلاف من الناحية النظرية، وذلك في مقال نشر بمجلة " المعرفة " ( العدد ٤ و٥ من السنة الرابعة ) تحت عنوان " نحو تعايش سلمي بين العاملين للإسلام ". فالمقال وإن بدا عاما في صياغته، إلا أنه كان وثيق الصلة بالاشتباك الذي بدأ يتطور داخل الجسم بين فريقين. المشكلة أن محاولة الغنوشي تأطير الخلاف لم تتطور حيث غلبت بعد ذلك مصلحة التنظيم وفلسفته المحافظة على مشروعية الخلاف وتأسيسه.



الفكرة لمنطقه وآلياته ومصالحه، فتصبح الفكرة خادمة للتنظيم، بدل أن يكون هو وسيلة لتحقيقها. تدريجيا تفقد الفكرة بريقها وصفاءها الأول، وتحتجب وراء تنظيم هرمي له أولياته وقياداته ومصالحه وقوانينه الداخلية وعقوباته وأعداؤه وحلفاؤه. أما إذا قام البعض بالعمل سواء من أجل إعادة الاعتبار للفكرة التي قام بسببها ومن أجلها التنظيم، أو طرح أسئلة جديدة أملتها المتغيرات ودعا إلى مراجعة ما كان مسلما به في مرحلة سابقة، فإن القيادات تشعر بالخطر، وتحس بالأرض تموج من تحت أقدامها، وتدرك في أغلب الأحيان أن تجديد الفكر سيعرض البناء التنظيمي كله للخطر. هذا ما يجعل موقفها إما الرفض والإقصاء أو الدعوة للتريث والتفكير المرحلي وتشكيل اللجان الفرعية الضيقة. المهم ألا يتسرب الشك إلى عموم المنتمين، ويعم الانخراط في النقد الذاتي الذي قد يربك السير العادي للتنظيم ويفقد القيادة مضمون آلية التحكم والتسيير.

في هذا السياق يلجأ التنظيم إلى وسائل عديدة من بينها ممارسة أسلوب الهجوم كأفضل وسيلة للدفاع. هنا تبرز ظاهرة فظيعة، حيث يتدحرج الخلاف بشكل مخيف، وتتغلب الأخلاق الحزبية على الأخلاق الدينية التي بني عليها العمل الإسلامي. لسحب الشرعية من " الآخر "، الذي كان قبل فترة وجيزة جزءا من الذات، يقع التركيز على الطعن في سلوكيات المخالفين والقدح في مشروعية مرجعياتهم الفكرية. لا بد من تقديمهم في صورة مخالفة، بل ومناقضة للنموذج الأخلاقي الذي يتمحور حوله الفكر التربوي الذي تقوم عليه الجماعة، واتهامه بالانهزام أمام الفكر الغربي والجاهلي. عندئذ تنهار صورته أمام بقية أعضاء الجماعة، ويقل الإصغاء لما يبلوره من أفكار. كل ذلك لنقل الانتباه الجماعي من دائرة الفكر المختلف حوله إلى دائرة الطعن في السلوك الشخصي. فجأة يندفع بعض القياديين في ممارسة المناورة والخداع، واختلاق الوقائع، وحشر الأنوف في الحياة الشخصية للمخالفين وتكليف بعض الأتباع بكتابة تقارير عن قياديين آخرين. كل ذلك يكشف ما يمكن أن يصنعه التحزب بأصحاب الأفكار والأيديولوجيات، في حين أن طبيعة الحركة ونموها في ظل ثقافة شبه معلمنة وعدم تطور الفكر الإسلامي منذ قرون، كانت عوامل تجعل من النقاش الفكري حالة طبيعية وأمرا ضروريا.

٣. كلما انفجر خلاف داخل تنظيم ما، خاصة إذا كان من صنف التنظيمات المغلقة والسرية، إلا وطرحت إشكالية هامة مفادها: هل المصلحة تقتضي إبقاء الخلاف داخل حدود الجسم الواحد والعمل على حصره في نطاق ضيق، أم يجوز إعلانه على نطاق واسع مع ما قد يترتب عنه من احتمال نشر الغسيل أمام الجميع؟. القول بوجوب حماية أسرار التنظيمات السياسية من قبل أعضائها مسألة أخلاقية لا يجوز التهاون بها، نظرا لانعكاساتها المباشرة والسريعة على أمن الأعضاء ومكاسب الحركة التي أنجزت بجهود جماعية. في المقابل تعتبر ممارسة النقد الذاتي شرطا ضروريا وحيويا لتطوير التنظيمات وإصلاحها، بل وإنقاذها من التعفن والتقوقع والتحجر. إن كان لا يمكن ممارسة هذا النقد في نطاق ضيق، فإنه من المتعذر الحيلولة دون بروزه خارج التنظيم، خاصة إذا كان هذا الأخير رافضا للتعددية داخله، فاقدا للهياكل والآليات التي تسمح بالتنوع ومحاسبة القيادة، ومفتقرا لقواعد اللعبة الديمقراطية التي توفر التعايش والتفاعل بين الأغلبية والأقلية.

الإشكال الأهم أن قضايا الفكر لا علاقة لها بأجواء السرية. الفكر علني بطبعه ومفتوح على الجميع. فلا يمكن صناعة فكر خلاق ومبدع تحت الأرض. حتى عندما يضطر بعض المثقفين، نتيجة ظروف استثنائية تفرض عليهم، أن يمارسوا عملية التفكير داخل السجون أو في خفية عن عيون الحاكم المستبد، فإنهم يعملون بعد ولادتهم الفكرية أن ينشروا نتائج تأملاتهم على الناس

ليختبروا ما يصح منها وما يتساقط. يستحيل استنبات الأفكار في الهواء، حتى لو كان هذا الهواء نقيا. الأفكار مهما بلغت من العمق والقوة والتماسك الداخلي، إلا أنها لا تستطيع أن تعيش وتفيد وتتجذر على أرض الواقع إلا عندما يحاورها الناس ويعانقونها أو يرفضونها. من هنا يجب أن تتم المراجعات الفكرية علنا ولا يجوز تأجيلها أو التكتم عليها بحجة عدم جواز كشف العورات أمام الخصوم.

يجب التمييز بين الخلافات التنظيمية التي تتضمن معلومات من شأنها في حالة الكشف عنها إلحاق الضرر بالأفراد والجماعات، وبين التباينات الفكرية التي لا يمكن كتمانها أو حجبها بحجة حماية مصالح الحركة. حتى بالنسبة للمسائل التنظيمية، يجب حسن انتقاء الفرصة وضمان أمن وسلامة رفاق الدرب، لإخراجها أيضا إلى دائرة الضوء باعتبارها جزءا من التاريخ والخبرة التي من حق الآخرين الاطلاع عليها حتى تحصل الفائدة ويقع تجنب تكرار الوقوع في نفس الأخطاء.

### السرية وجرثومة الازدواجية التنظيمية:

في نفس السياق دار حوار مهم حول مخاطر العمل السري ومكاسب العمل العلني. هنا تجدر الإشارة إلى أن العمل الحركي الإسلامي في تونس، تميز منذ اللحظة الأولى بحالة تنظيمية يتداخل فيها العلني بالسري. بل كان النشاط أقرب إلى العلنية منه إلى السرية، خاصة خلال السنوات الثلاث أو الأربع الأولى. كان المؤسسون معروفين لدى السلطة والرأي العام. كانوا يخطبون في المساجد ويدرسون في المعاهد الثانوية، وكانت الظاهرة تنمو منذ البداية أمام الجميع وتحت كل الأضواء. لكنها في لحظة التشكل التنظيمي على طريقة الإخوان وحرص بعض القياديين على الابتعاد عن الأضواء والعلنية، شرعت الجماعة في بناء طوابق سفلية دون وعي كبير ب"الضرورات " الحركية التي دفعتها إلى ذلك. قد يعود الأمر إلى الضغوط القوية التي مارستها السلطة مع مطلع السبعينات من أجل إقصاء الوجوه الشابة التي نجحت في احتلال موقع داخل جمعية " المحافظة على القرآن الكريم ". تلك الجمعية التي شهد مقرها مع مطلع السبعينات نشاطا ثقافيا دينيا شبابيا هو الأول من نوعه بعد القضاء على حركة الطالب الزيتوني في مطلع الاستقلال. ونظرا للخصوصية التي اكتسبها ذلك النشاط في مرحلة تدهورت فيها صحة الرئيس بورقيبة، مما جعل صحيفة "لوموند" الفرنسية تتحدث في عبارات تحريضية عن ولادة حركة شبيهة بحركة الإخوان المسلمين المصرية في تونس. لم تمض سوى فترة وجيزة حتى قررت الحكومة تهديد قيادة الجمعية إذا لم يقع التخلص من هذه الفئة. وقد بدأ فعلا البحث عن الصيغ التنظيمية الكفيلة بحماية النواة الأولى على إثر الأزمة التي شهدتها الجمعية، وانتهت بخروج المجموعة الشبابية. تلك المجموعة التي ستؤسس في عام ١٩٧٣ ما سمي أن ذاك ب" الجماعة الإسلامية". لكن مع أهمية الصراع الذي انفجر داخل تلك الجمعية، فإن إحساسا قويا بدأ يدب في العناصر القيادية، ويدفع في اتجاه العمل السري، وبناء ما كان يسميه سيد قطب ب "القاعدة الصلبة "، في حين أن الفكرة التي كانت سائدة تعتبر السرية حالة استثنائية.

لم تمض على عمليات الحفر التنظيمي سوى بضع سنوات، حتى انفجر الخلاف الداخلي ليطرح تساؤلات حول الجدوى من العمل السري وانعكاساته على فكر الجماعة وشخصية الأعضاء. السرية حالة نفسية وثقافية تحدث تحولا تدريجيا في شخصية الأعضاء، وتدفعهم شيئا فشيئا نحو بناء عالم وهمي لا صلة له بالواقع الموضوعي المحيط بهم.





لوحظ أيضا أن السرية تقترن غالبا بفكر راديكالي، يدفع نحو القطيعة والمقاطعة، ويخلق حالة ثقافية وسياسية متوترة مع السلطة والمحيط الاجتماعي. أدى النقاش أيضا إلى التساؤل حول العلاقة التي يمكن أن تقوم بين السرية والأيديولوجيا الصدامية والميل النفسي نحو العنف. إن تضخم الإحساس بالخطر الأمني والملاحقة، يؤدي إلى سلوك مغامراتي يفضي بأصحابه إلى اختزال الحياة وفضاءات المجتمع الفسيحة في صراع ثنائي بين أتباع " الحق " وبين قوى "الباطل". هذا الصراع يختزل عمليا في مناورات وملاحقات مستمرة بين أعضاء التنظيم والبوليس السياسي وهي غالبا ما تنتهي إلى اعتقال شباب في أوج العطاء ومقتبل العمر، لإخضاعهم إلى أصناف رهيبة من التعذيب على أيدي خبراء تدربوا لهذا الغرض. ثم تتم إحالتهم على محاكمات عادة ما تكون غير عادلة يظهرون فيها شيئا من البطولة والصمود، ثم يتقبلون أحكاما قاسية معدة سلفا، ليقضوا أفضل سنوات العمر بين القضبان، وفي عالم السجون حيث يتوقف الزمان ويفقد المكان كل معنى.

في خاتمة ذلك النقاش استقر الرأي حول الاعتقاد بأن السرية استثناء يقع اللجوء إليه في حالات قصوى، ويجب أن يرتبط بضرورات قاهرة وبفترات زمنية ضيقة. أما العلنية فهي القاعدة والخيار الاستراتيجي والعلاقة الطبيعية بالدين والناس. قال أصحاب هذا الرأي يومها أن منهج النبي كان علنيا ومجتمعيا. لم يتخف إلا من أجل التعبد، ولم يأمر أتباعه بالسرية إلا عندما بلغ قمعهم درجة لا تحتمل.

٤. " هل نحن (الجماعة الإسلامية) أم (جماعة من المسلمين) "؟.هذا السؤال شغل التيار الإصلاحي قليلا في بداية المراجعات، كما شغل آخرين في بلدان أخرى مرت بتجارب مشابهة. الإشكال ليس بسيطا كما قد يتبادر إلى الذهن، لأن الفارق كبير بين الصيغة الأولى المعرفة بالألف واللام، وبين الصيغة الثانية غير المعرفة. فعندما يعتبر التنظيم نفسه " الجماعة " قد يحصل التباس خطير في أذهان أعضائه عندما يذهب بهم الظن إلى أنهم والأمة شيء واحد، حيث ورد مصطلح "الجماعة" في كثير من الأحاديث النبوية مرادفا لمفهوم الأمة. تورطت في مثل هذا الانحراف بعض التنظيمات التي تأثرت بالمدرسة القطبية حين اختلطت عندها بعض نصوص صاحب المعالم. فالجماعة بهذا المعنى يتضمن إلغاء للمجتمع والأمة الحقيقية، وسحب الشرعية الدينية والتاريخية من كليهما، والاعتقاد بأن الأعضاء سينطلقون في تأسيس جديد للأمة يكونون هم حلقتها الأساسية. ومن اعتقد ذلك حاول إعادة الزمان إلى الخلف، ففصل بين المكي والمدني في القرآن، كما أعاد توزيع الأحكام الشرعية والفقهية بين دار الإسلام ممثلة في التنظيم وأصحابه، وبين دار الحرب ممثلة في بقية الخلق المحيطين بالتنظيم.

لا يعني هذا أن النواة الأولى للحركة الإسلامية التونسية قد بلغت هذا الحد من الاعتقاد، غير أن بعض المفاهيم أخذت تترسخ في ذلك الوقت وكان بالإمكان حدوث انزلاقات خطيرة لولا المراجعات التي تمت.

أما القول بأن التنظيم هو جزء من المسلمين فهو مما يجعل المسائل كلها تأخذ منحى مختلفا تماما. فمن لا ينتمي للتنظيم ليس خارجا عن الإسلام أو شاذا عنه، أما من يكون داخل التنظيم فليس بالضرورة أن يكون هو على حق دائما وغيره على الباطل. كما أن وجوده ضمن هذه الجماعة لا يدفعه للاعتقاد بأنه أفضل من الآخرين، أو يتوهم بأنه الطبيب والآخرين مرضى. قد يكون العكس في بعض الحالات هو الأصح، من ثم بدل أن تكون عملية التغيير والإصلاح أحادية الاتجاه، أي من التنظيم نحو المجتمع، تأخذ طابعا جدليا يفيد التنظيم والمجتمع في جوانب ويستفيد

منه في أخرى. هكذا يصبح التنظيم جزءا من المجتمع وليس خارجا عنه ومتمردا عليه أو بديلا عنه.

٥.عندما تأسست " الجماعة " تنظيميا، كان بناؤها بسيطا. كانت هناك هيئة قيادية يطلق عليها "المكتب التنفيذي " يرأسه " أمير الجماعة ". ثم يليه مجلس الشورى الذي يضم إلى جانب المكتب التنفيذي " عمال المناطق " أي المسؤولين عن الولايات (المحافظات) التي بلغت قدرا من النمو العددي للأنصار والعناصر المنتمية. كان الرابط الأدبي بين هذه الحلقات يتمثل في "البيعة" التي هي قسم يؤديه الأعضاء أمام " الأمير"، وفي حالة تعذر ذلك، خاصة عندما اتسعت دائرة التنظيم تتم مبايعة المسؤولين عن المحافظات.

كانت "البيعة" لحظة ذات دلالة رمزية هامة، لهذا كان يهيأ لها الأفراد حتى يشعروا بأنها لحظة انتقال من حال إلى حال. كانت تعكس قمة الثقة في العضو وثقته في الجماعة التي سيذوب فيها. إنها ولوج عالم جديد هو مناط أحلامه وتوازناته النفسية والعائلية والاجتماعية. كانت كل العملية قائمة على الثقة والولاء. لهذا لم تكن طقوس " الجماعة " تتضمن مفردات الخلافات والصراع بين أقلية وأخرى أغلبية. لا يعني أنها كانت خالية من التنوع والتباين. على العكس كان المؤسسون يختلفون في التكوين الثقافي والسياسي السابق والمنحدر العائلي والجهوي، وكذلك يتباينون في الطباع وفي النظرة إلى نمط الحياة الفردية وفي مدى التكيف مع الضوابط التنظيمية. كل ذلك أضفى على النشاط صبغة جماعية، تضمنت قدرا من حرية المبادرة وساعد على نمو التنظيم لبضع سنوات بشكل طبيعي وسريع بعيدا عن الأزمات الكبرى. لكنه عندما واجه أول أزمة خلافية هامة، لم يعرف كيفية حسمها أو طريقة الحد من مضاعفاتها، إذ لم يكن يملك الهيكلية الدنيا لإدارة الصراع وحماية التعايش بين الأقلية والأغلبية، ومن ثم كان اللجوء إلى منطق الإقصاء والحسم التنظيمي.

في ضوء الأسئلة وردود الأفعال والتوسع في رقعة المراجعات، طرحت المسألة الديمقراطية على بساط البحث. لم تكن هذه المسألة واضحة في أذهان طارحيها، بحكم أن الأيدلوجية التي تربوا عليها لم تكن يومها قد أدرجت هذا المصطلح ضمن أدواتها التحليلية. لهذا عندما بدأت آلة الجماعة تتخذ الإجراء تلو الإجراء ضد الأقلية المتسائلة، تم الانتباه إلى البنية التنظيمية التي جعلت " الأمير " يومها يملك صلاحيات مطلقة. بل إن "التنظيم" كان خاليا تماما من لوائح تحدد صلاحيات الهيكل بشكل دقيق، ولم تكن هناك آلية لحسم الخلافات. حتى أن التيار الذي بادر بطرح القضايا الجديدة عندما طالب بعقد مؤتمر يحسم فيه الخلاف، جوبه بالرفض، وقيل له يومها بالحرف الواحد " أرض الله واسعة ". لم تكن المسؤوليات في "الجماعة في تلك المرحلة وليدة الانتخاب[٣٩]، إنما تتم عن طريق التعيين. من هنا جاء حل مكتب العاصمة، باعتباره المتزعم الدعوة إلى الإصلاحات، وتنصيب مكتب بديل بطريقة لا ديمقراطية، وعبر أوامر فوقية. لذلك يمكن القول اليوم بعد مرور أكثر من عشرين عاما على ذلك الخلاف، أن غياب الديمقراطية المؤسساتية داخل التنظيم كان العامل الحاسم في تأجيج الخلاف، وانحرافه عن أهدافه البناءة، ودفع المخالفين إلى التفكير في بعث تنظيم مستقل. مما يلفت الانتباه، أن بعض الذين طالبوا بمراجعة الخط العام للجماعة، تقدموا ببعض الاقتراحات الهيكلية للحفاظ على وحدة الحركة مع التأسيس لفكرة التعايش بين الأجنحة. لهذا بادرت قيادة العاصمة بتنظيم استشارة عامة بين مختلف أعضاء التنظيم بقطع النظر عن مواقعهم التنظيمية، الذين وجدوا أنفسهم لأول مرة

[٣٩] يقول راشد الغنوشي " بدأت قيادة الأمر الواقع، القيادة التي يقبلها الناس بدون ترتيبات ".مجلة تونس الشهيدة.السنة الثالثة.العدد ٣٥.جويلية ١٩٩٦.ص ٢٠.



يمارسون النقد الذاتي، ويستعرضون تجاربهم الشخصية أمام بقية إخوانهم بكل حرية وتلقائية، وكشفوا بذلك عن أحاسيسهم الحقيقية، وقدموا مقترحاتهم بكل تلقائية.

من بين تلك الاقتراحات التي تم عرضها الدعوة إلى تأسيس نوع من البرلمان الداخلي يكون مستقلا عن الهيئات التنفيذية، وتكون مهمته توفير فضاء حر لطرح الأفكار والخيارات والمناهج التي قد تكون مخالفة لتوجهات القيادة، وأن يسمح بتبليغ هذه الأفكار إلى بقية المنتمين، حتى إذا ما حصلت على الأغلبية أعطيت له الفرصة لتطبيقها من موقع القيادة عن طريق إجراء انتخابات حرة داخل التنظيم. رفضت الفكرة طبعا، وتم النظر لها بنوع من الاستغراب والاستهزاء، إذ لم يكن واردا في ظل الأيدلوجيا المهيمنة يومها قبول مقترح " مستورد " من حقل التجارب السياسية للغرب المعادي[٤٠]. من هذه الزاوية تركز النقد على ما سمي يومها بالمشيخية التنظيمية التي كانت تعني اختزال الحركة في شيخ ومريدين على الطريقة الصوفية[٤١].

تقتضي الأمانة التاريخية الإشارة إلى السيد راشد الغنوشي الذي تحمل مسؤولية الإمارة: كان في السنوات الأولى من التأسيس متواضعا في علاقاته التنظيمية، ولم يكن شيخا مستبدا كما قد يتبادر إلى الذهن. لكن طبيعة التجربة التنظيمية التي ارتبطت بالسرية والشروع في إضفاء مواصفات خاصة على الرجل الأول في الجماعة، إضافة إلى وجود عناصر قريبة منه راهنت كثيرا على البيروقراطية. اجتمعت كل تلك العوامل وغيرها فأخذت تنتج أوهام المشيخية وتصنع تقاليد الأمير النموذجي. هكذا يتبين أن التربية التنظيمية يمكنها أن تحول بالتراكم الأشخاص القياديين من حال إلى حال دون أن يشعروا بخطورة التغير وتداعياته. بمعنى آخر، إن الطبيعة الموضوعية للحركة وما تتصف به من إعادة إنتاج لنفس البنية الفكرية والاجتماعية التي تتحرك ضمن شروطها، فتتغلب في النهاية على شخص القائد وخصاله وأخلاقه. غير أن ذلك لا يقلل من مسؤوليته في سوء إدارة الخلاف وانحيازه غير المتوقع إلى جانب الجناح ضد المحافظ والمتصلب، وسرعة اتخاذ إجراءات التصفية التنظيمية للمخالفين في الرأي مما قضى على أي إمكانية لتفعيل الحوار الداخلي وتطويره ومأسسته، ولم يترك للمعارضين للخط السائد سوى التفكير في بناء تجربة تنظيمية مستقلة.

من المسائل التي طرحتها قيادة العاصمة آنذاك رؤية مغايرة للفلسفة التنظيمية التي كانت سائدة، ولعلها لا تزال شائعة في الكثير من التنظيمات الحزبية العربية. كان توزيع الأعضاء المنتمين يتم وفق هيكلية تراتبية. بمعنى أن العناصر تبقى مقسمة تراتبيا وفق الموقع الجغرافي الذي يقيم فيه الأعضاء، بدءا بالمحافظات ووصولا إلى الأحياء الصغيرة. كان الجميع يخضع لبرنامج تدريبي موحد، يتضمن حفظا للقرآن واستيعاب عينات من الكتب والدراسات. إضافة إلى بقاء العضو على ذمة التنظيم الذي يكون غالبا هرميا، يعتمد على الحشد وترقيم الأفراد في هذا الشكل الحلزوني الذي تجعل منه السرية أخطبوطا يتيه الفرد فيه دون أن يدرك وظيفته ودوره، وقد يجد نفسه ينفذ قرارا مرتجلا لم يشارك فيه، يمكن أن يقلب حياته رأسا على عقب، كما يمكن أن يدفع بالحركة وأنصارها وأجيالها إلى مغامرات مأساوية يصعب توقع حجم خسائرها. مثل هذه الهيكلة لا تهتم بالحاجيات المختلفة للأعضاء، ولا تلقي أهمية للتفاوت بينهم في الزاد الفكري

[٤٠] تم الاطلاع يومها على كتاب " جورج طرابيشي " حول " التنظيم الثوري " الذي استعرض فيه مجموعة تجارب للأحزاب الماركسية.وتضمن بالخصوص شهادات حول مخاطر التنظيمات الحديدية المغلقة التي ترفض التعدد فتصاب بالكسر والتفتت.

[٤١].يشكل قائد المجموعة في مرحلة صعودها نموذجا قد يطغى أحيانا فتجد عددا من الأتباع والأنصار يتخلون عن شخصياتهم ليتماهوا معه بتقليده.

والاختصاص المهني والتباين في الهوايات والخبرات. انشغالها الأكبر هو التوسع المستمر رغم ما يترتب عنه إهدار للطاقات، وعدم ربط عضوي بين العنصر ومحيطه المجتمعي. لهذا كان من بين الأسئلة التي طرحت بإلحاح يوم كان التنظيم يتسع ويغطي كامل تراب البلاد: ثم ماذا؟. كان الجواب الضمني هو مزيد من التجنيد والتكديس. كان البعض يتوقع من هذا التجميع الغامض الأهداف والوظائف وقوع الكارثة. وكانت بعض العناصر القيادية تعتبر أصل هذا التخوف الجبن. بينما كان المطلوب هو صرف هذه الطاقات المجندة في المقام الأول ضمن الحياة الثقافية والاجتماعية العامة، في الوقت الذي كان يصر فيه الآخرون على البقاء في السرية من أجل حفظ القرآن وقراءة بعض الكتب في انتظار شيء غامض لا تعلم حتى القيادة كنهه. كانت الحركة تسير نحو الصدام مع السلطة وهي مغمضة العينين دون وعي أو خطة أو اختيار، وهو ما تم فعلا بعد اكتشاف التنظيم فجأة ضمن وثائق مفصلة وجدت بمحفظة أحد الأعضاء القياديين.

انطلاقا من معاينة الركود الذي يصيب العناصر الراكدة في حلقات ضيقة خالية من الإبداع والعطاء، وإحساسهم بالجمود الإجباري، فكرت قيادة العاصمة في تغيير أسلوب تأطير الأفراد المنتمين. قامت بتوزيعهم حسب اهتماماتهم واختصاصاتهم، من أجل دفعهم في اتجاه تنمية قدراتهم الذاتية، وإفادة الحركة بخبراتهم في مجالات متعددة. سمي هذا النمط من التأطير الجماعي بالتنظيم الوظائفي. أي أن يكون لكل عنصر وظيفة يؤديها، حتى لا يبقى ضحية البطالة التنظيمية التي غالبا ما نراها شائعة داخل الجماعات الفاقدة للبرامج والرؤى الاستراتيجية، والتي تظل تدور سنوات عديدة حول ذاتها، عاجزة عن التوصل لاستثمار جيد لأعضائها الذين يجدون أنفسهم محشورين في خلايا صغيرة، يرددون أدبيات يعرفونها أو يمكن أن يطالعوها في بيوتهم دون أن يوهموا أنفسهم بأنهم في تنظيم سري غير قانوني قد يكلفهم سنوات عديدة من السجن في حالة اكتشافه.

مبادرة أخرى أثارت عاصفة هوجاء في البداية، قبل أن تستقر فيما بعد دون أن تكتسب عمقها الضروري. إنها تتعلق بالتربية الفنية للعنصر المنتمي لحركة إسلامية، أي رفض الخطاب التقليدي الذي خلق فجوة بين الحس الديني والحس الفني، ووسع دائرة الحرام لتشمل الغناء والموسيقى والمسرح والسينما والرسم والنحت أو تجعلها مجالات ملغومة لا ينصح أخلاقيا بالاقتراب منها. لم يكن الرد على هذا الخطاب فقهيا فقط، أي إظهار بطلانه من خلال تعارضه مع النصوص والفتاوى المستنيرة، بل كذلك بتشجيع بعض الهواة من شباب الحركة. صحيح أن التجارب الأولى جاءت باهتة ومهزوزة فنيا، غير أنها كسرت نمطا في التربية الحركية وساعدت على خلخلة الثقافة السائدة. لم تمض سوى سنوات قليلة حتى أصبح جمهور الشيخ إمام ومرسال خليفة والمسرح الطلائعي ويوسف شاهين يجمع الإسلامي مع بقية الأصناف الأيديولوجية والسياسية الأخرى.

## ثقافة الحركة والواقع التاريخي (المرأة والحداثة):

القضية الأخيرة من سلسلة القضايا ذات الطابع الحركي التي تتابعت، متجاوزة الجانب الحركي لأزمة نمو الجسم التنظيمي، ومؤشرة عن تحول جذري في التصور الثقافي للعمل الإسلامي: إنها مسألة المرأة. هذه القضية كانت في تلك المرحلة بمثابة المغامرة والرهان الفعلي على تغيير طبيعة العلاقة الاجتماعية والثقافية بين الجنسين.



ولدت الحركة الإسلامية التونسية محافظة جدا في معالجتها لقضايا المرأة، رغم انتسابها لبلد تقدم أشواطا واسعة في مجال تغيير أوضاع المرأة من حيث تعليمها ومشاركتها في الحياة العامة، وتمكينها من حقوقها الأساسية عن طريق إصدار مجلة جديدة للأحوال الشخصية لا تزال تشكل نموذجا تسعى له بقية النساء في العالمين العربي والإسلامي. يمكن القول إن المواقف الأيديولوجية الأولى التي كيفت علاقة العضو في الجماعة تجاه قضية المرأة كانت في أغلبها ردة فعل متأخرة ضد مجلة الأحوال الشخصية والفكر الذي ارتكزت عليه، وتعبيرا عن مخاصمة الرئيس بورقيبة الذي وقف وراءها، رغم أنها كانت تتويجا لتراكم تاريخي ميز الحركة الإصلاحية التونسية منذ القرن التاسع عشر[42].

نظرا للطابع الأخلاقوي الذي طغى على فكر " الجماعة "، خاصة في السنوات الأولى، فقد ركزت في تناولها موضوع المرأة التونسية على كل ما يتعلق بمظهرها وما شاب سلوك بعض الشرائح النسائية من تفسخ أو " تحرر " مبالغ فيه. من هذا المنطلق، وفي إطار قراءة منتشرة في أدبيات الحركات الإسلامية لعديد من النصوص المتعلقة بالمرأة، شددت "الجماعة" على جوانب الحياء والحجاب ومحاربة الاختلاط ومنع المصافحة بين الإناث والذكور، وتحريم الزينة، واعتبار البيت والعناية بتربية الأطفال القاعدة في حياة النساء ووظيفتهن الاستراتيجية، أما خروجهن للعمل فذلك استثناء تحكمه الضرورات[43]. من الطبيعي أن ينعكس ذلك التصور على أوضاع العنصر النسائي داخل التنظيم الذي أسس على الفصل بين الجنسين، وتوزيع الأدوار وفق الاعتبارات البيولوجية واستنادا على النظرة الفقهية التقليدية[44]. لقد كانت الفتيات أو النساء يكلفن بمهام ثانوية لا تخرج عن دائرة اهتمامهن بمسائل الدعوة في صفوف محيطهن الأنثوي.

الغريب أن هذا الخطاب التقليدي الذي يلتقي في بعض جوانبه مع ما كان يطرح في العشرينات من القرن العشرين، وجد صدى واستجابة واسعة داخل مختلف الأوساط والفئات الاجتماعية، بما في ذلك الطالبات والمتعلمات بشكل عام. وهو ما شكل صدمة حقيقية وقاسية للبورقيبية التي راهنت كليا على المرأة ووظفتها بشكل تام وسطحي لتدعيم مشروعيتها السياسية والثقافية. لا شك في أن هذه الاستجابة النسائية السريعة لخطاب تقليدي يخل بكثير من حقوقهن المكتسبة كانت دليلا على الأزمة الداخلية والبنيوية التي كان يعاني منها الخطاب الحداثي في تونس. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كانت الأوساط المحافظة التي لم تستوعب التحولات الاجتماعية والتشريعية التي حدثت في ظل دولة الاستقلال، الأكثر ترحيبا بعودة التصورات التقليدية لوظيفة المرأة والأسرة. بمعنى آخر كان الخطاب الإسلامي التقليدي حول المرأة في السبعينات يستجيب إلى حد كبير لرغبة الفئات المحافظة أو غير المقتنعة في الانتقام من الخطاب الحداثي الذي قلب أوضاع البناء الأسري رأسا على عقب، وأفقد الذكور سلطة كبيرة على النساء.

مع ذلك هناك وجه إيجابي لعمليات الاستقطاب الواسعة التي تمت في صفوف النساء بشكل فجائي وسريع. فكما كان الخطاب الحركي يشعر الذكور بكونهم حاملي رسالة ضخمة، كان مجرد ارتداء الفتاة للحجاب رغم استغراب وضغوط المجتمع، وانخراطها في ذلك العمل الدعوي

---

[42] راجع كتاب " الجذور التاريخية لمجلة الأحوال الشخصية ".محمد رضا الأجهوري.الرشيد للطباعة والنشر.الطبعة الأولى أفريل ١٩٩٩.

[43] تفشت في مطلع السبعينات فكرة أن البطالة في صفوف الشباب التونسي مصدرها اقتحام النساء عالم الشغل، وتوهم البعض، منهم صاحب هذا البحث أن التحاق الفتيات بمنازلهن سيشكل علاجا جذريا لمشكلة البطالة.

[44] يمكن الرجوع إلى ما كتب حول المرأة والأسرة في مجلة المعرفة الناطقة باسم الجماعة خلال السنوات الأولى من صدورها.

الجماعي من شأنه أن يغير حياتها ويكسبها معنى رمزيا كانت تفتقر له، سواء في مجال اهتماماتها أو نشاطها الاجتماعي، أو نظرتها إلى نفسها ودورها. هذا الشعور بالرضى قد يفسر حالة الاستسلام السريع للخطاب الجديد الذي اخترق الصورة الرسمية للمرأة والأسرة، وكذلك عدم إدراك أهمية المكاسب القانونية التي جاءت بها مجلة الأحوال الشخصية.

كانت الاستجابة النسائية واسعة، لكنها بقدر انتشار الظاهرة التي وفرت قاعدة اجتماعية هامة للحركة الناشئة، بقدر ما أفرزت مشاكل نوعية حادة. بدأت تبرز هذه المشاكل عندما تم الشروع في بناء أسر جديدة على أرضية النمط التقليدي(٤٥) في مجتمع تغيرت فيه الكثير من القيم والمفاهيم والأسس الاجتماعية. كانت عديد من الزيجات قد تمت بنجاح، وبقيت بعيدة عن الاهتزازات التي كانت تشهدها الكثير من الأسر التونسية. لكن في المقابل ظهرت حالات أخرى تعرضت فيها بعض الزوجات أو الشقيقات إلى كثير من التعسف، وحتى الضرب(٤٦)، نتيجة المفهوم الخاطئ للقوامة التي وردت في القرآن. لقد تداخلت عند البعض التقاليد الريفية الذكورية مع تصور مضطرب لمكانة المرأة في الأسرة والمجتمع، اعتقادا بأن المرأة المسلمة طيعة وخاضعة باستمرار لإرادة زوجها. كان الأثر سلبيا على حياة عدد من الزيجات الجديدة، حيث صمتت بعض النساء. لكن أخريات واجهن أوضاعهن بأكبر حزم. وهو ما دفع بقيادة " الجماعة " إلى التدخل في أكثر من حالة ومناسبة حتى تؤكد طبيعة التراحم والتحابب الذي يميز الأسرة المسلمة حسب المرجعية القرآنية.

في ذلك السياق طرحت دعوة إعادة ترتيب دور العنصر النسائي داخل الحركة الإسلامية بدمجه في العملية التنظيمية، وفتح المجال أمامه لتحمل مختلف المسؤوليات بما في ذلك المشاركة في المكتب التنفيذي ولما لا قيادة الحركة. وكان ذلك بمثابة المدخل لمناقشة ونقض الأطروحة الفكرية والفقهية المحافظة حول المرأة التي كانت متفشية لدى قطاع واسع من الإسلاميين. لم تطرح قضية إلزامية الحجاب للنقاش والمراجعة. حتى عندما تم تأسيس " الإسلاميين التقدميين " اشترطت المجموعة في البداية ارتداء الحجاب لاكتساب العضوية، لكن مع الإيمان بضرورة الانفتاح على العناصر النسائية غير الملتزمة بهذا النمط المحدد من اللباس.

المؤكد أن قناعة أخذت تتركز بأن الزي الموحد الذي حددت شروطه ومواصفاته في الكتب المتداولة آنذاك قد لا يعبر بالضرورة عن إيمان حاملاته ووعيهن الديني ونضجهن الاجتماعي، الأمر الذي جعل المجموعة تتساهل فيما بعد في هذه المسألة وتقبل عقد اجتماعات بحضور مناضلات غير متحجبات.

نوقشت قضية الاختلاط باعتبارها فصلا تعسفيا لا يستند على نصوص قطعية أو حتى على تصور واقعي إذ المجتمع وحدة عضوية لا يمكن أن يقبل تقسيما صوريا جنسويا. كما نوقش المفهوم القائم على تقسيم الأدوار بين الجنسين في الأسرة والمجتمع انطلاقا من الاختلاف البيولوجي بين المرأة والرجل. ورفضت فكرة أفضلية الرجل على المرأة بالاعتماد على الحديث

---

٤٥ في غياب الاختلاط النظيف الذي يمكن من حدوث التعارف بين الجنسين، كانت الزيجات تتم بفضل وساطات يقوم بها أهل الفضل من شيوخ الجماعة. ثم اجتهد البعض بتكوين نوع من الشبكة المنظمة لتزويج الإسلاميين بالإسلاميات، حيث يقدم الأخ شروطه ويعرض عليه مقترح، وبعد أن يتمكن من مشاهدة الفتاة في مكان عام دون أن تكون هي على علم، فإن أعجبته طرح عليها الموضوع، وإن رفض تواصل البحث عن أخرى.هذا الأسلوب لم يستمر فيما بعد عندما تكسرت الحواجز المفتعلة بين الجنسين.

٤٦ حالات الضرب كانت قليلة جدا، وهي كظاهرة اجتماعية ما تزال متفشية حتى في الأوساط العلمانية، مما دفع بجمعية " نساء ديمقراطيات " إلى شن حملة واسعة النطاق ضد العنف المسلط على النساء.



النبوي الشائع " النساء ناقصات عقل ودين "، وذلك بالقول أن الحديث حتى لو تم التسليم بصحة سنده فإن وضعه في سياقه لا يؤدي إلى القول بدونية المرأة وتم اعتبار العمل حقا من حقوق المرأة لا تحرم منه باعتبارها أنثى، فهي التي تقرر التخلي عنه أو التمتع به. أما حقوقها السياسية فلم تكن مصدر خلاف، لكنه وقع التأكيد على أن انخراط النساء في العمل السياسي أو الاجتماعي والثقافي كفيل بتطوير أدائهن واكتساب الخبرة التي لا تزال محتكرة من قبل الرجال. ذلك سمح بتقويم مغاير لمجلة الأحوال الشخصية وتاريخ التراث الإصلاحي على الصعيدين التونسي والعربي، كما انتهى أيضا إلى عدم الخلط بين المكاسب التي تحققت في نظام الحكم وبين مواقفه السلبية على أصعدة أخرى. كانت معارضة النظام غالبا ما تنقلب إلى نمط من الكراهية المطلقة له ولرموزه يقع بمقتضاها شطب كامل لكل أعماله وتراثه بما في ذلك الايجابيات التي لايمكن التنكر إليها مهما كانت بسيطة ومحدودة. ما حصل مع الإخوان المسلمين عندما شخصوا صراعهم مع عبد الناصر والناصرية تكرر في تونس ضد بورقيبة والبورقيبية. لهذا، رغم الموقف النقدي لتجربة الرئيس السابق إلا أن الإسلاميين التقدميين نادوا بالمحافظة على عدة مكاسب وتدعيمها وتطويرها من بينها مجلة الأحوال الشخصية. لذلك فعندما طالبت " حركة الاتجاه الإسلامي "، في مطلع الثمانينات، بإجراء استفتاء شعبي حول مجلة الأحوال الشخصية(٤٧) اعتقادا منها بأن أغلبية المواطنين سيساندون مبدأ مراجعتها، شارك " الإسلاميون التقدميون " في الحملة الواسعة التي نظمت ضد هذه الدعوة.

موقف الحركة الإسلامية التونسية من مجلة الأحوال الشخصية، لا يختلف كثيرا عن موقف بقية الحركات المماثلة. كانت قيادة الحركة ولا تزال(٤٨) تعتبرها مجلة علمانية مطعون في مشروعيتها، ليس فقط بسبب علمانية النظام الذي نفذها، ولكن أيضا بحجة مخالفة بعض فصولها لعدد من أحكام الشريعة الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بمنع تعدد الزوجات والسماح بالتبني. عمق الإسلاميون التقدميون نقاشهم حول مسألة التعدد مثلا، وانتهوا إلى أن هذا الحكم هو من الأحكام القابلة للتطور، وأن القاضي أو الحاكم المسلم يمكنه وضع قيود على هذا المباح أو منعه لتحقيق مصلحة عامة. ثم نظرا لما كشفته الممارسة من كثرة الأضرار التي لحقت بالمرأة والأسرة من سوء العمل برخصة التعدد، ونظرا إلى أن هذه الظاهرة اتجهت نحو التقلص في كل البلاد الإسلامية لاعتبارات عديدة، وانطلاقا من تحريض القرآن على الاكتفاء بزوجة واحدة عند استحالة العدل بين الزوجات، وانسجاما مع قيم المحبة والسكون والود التي يجب أن تسود حياة الأزواج، فقد تم اعتبار نظام التعدد ظاهرة تاريخية انتهت بانتهاء أسبابها، مثلها مثل نظام العبيد. كان ذلك ملامسة أولى لمسألة علاقة العقل بالنص، وربطها بالتفسير المقاصدي الذي سيتم تعميق النظر إليه في مرحلة لاحقة من التطور الفكري لمجموعة الإسلاميين التقدميين(٤٩).

---

٤٧ ورد ذلك في تصريح للشيخ عبد الفتاح مورو.

٤٨ تحاول قيادة الحركة تجنب اتخاذ موقف علني صريح من المجلة، حتى لا تثير ردود أفعال النخبة والنساء التونسيات. لكن من الناحية التأصيلية، ورغم التصريحات المتباينة في هذا الموضوع، لا تزال القيادة متوقفة إلى حد كتابة هذا البحث عند بعض المسائل التي تثير إشكالات مع النصوص الشرعية.

٤٩ في روايته للانشقاق الذي حصل في صلب الجماعة ذكر السيد راشد الغنوشي ما يلي " لم تقف هذه العناصر عند حد حيث إن التطور في إطار هذا الجسم ( يقصد التنظيم ) انضبط بحدود، هي ما تطيقه النصوص، ما يطيقه منهج تفسير النص الإسلامي الذي تواطأ عليه المسلمون، وخلاصته بأن التطور ينبغي أن يتم في إطار المعلوم من الدين بالضرورة ".وبعد أن يطيل قليلا في شرح هذه الفكرة ينتهي إلى القول " على هذا افترقنا " ( مجلة تونس الشهيدة .مصدر سبق ذكره ).من الناحية التاريخية طرحت قضية النص والعقل في مرحلة بعدية، أي بعد الانفصال. أما قبل ذلك، إذا استثنينا مسألة تعدد الزوجات، فإن المسائل التنظيمية والقضايا الفكرية الأخرى التي أوردناها حتى الأن، وخاصة نقد حركة الإخوان، هي التي أثارت ضجة داخل التنظيم، وعلى أساسها اتخذت جملة من الإجراءات المختلفة

اقترن الشك في سلامة المرجعية الأيديولوجية بانفتاح واسع على قراءة كتابات "الآخرين" دون التقيد ب " الضوابط " الحركية التي عادة ما تنشأ ضمنيا وترسخها التربية الجماعية[٥٠]. يقصد بالآخرين أصحاب الاتجاهات الفكرية والعقدية، من ماركسيين وقوميين وغيرهم، الذين كانوا يرمزون في المنطق الحزبي إلى دائرة الخصوم أو "الأعداء". أما المقصود بالضوابط فهي آلية في التربية الحركية تعمل على الحد من التواصل المباشر مع أدبيات التيارات المنافسة، خشية التأثر بها نتيجة عدم امتلاك القدرة على نقد أصحابها، فينعكس ذلك سلبا على " صفاء التكوين الفكري للعناصر، وحدوث تشوهات عقدية خطيرة ".

لا يعني هذا أنه على العنصر المنتمي أن يمنع عن القراءة مما يؤدي إلى تجهيله. على العكس من ذلك، فقد كان العضو المستقطب كثير التعلق بالمطالعة، مدفوعا باستمرار نحو شراء الكتب وتكوين مكتبة البيت مهما كان وضعه الاجتماعي وسنه واختصاصه. لكنه كان من الناحية العملية لا يقبل إلا على صنف معين من الكتابات والمؤلفين والصحف والمراجع. لم يكن العنصر الإسلامي جاهلا بأطروحات الآخرين من مختلف التيارات والمذاهب جهلا كليا، لكنه غالبا ما يستمد معرفته بها من الكتاب الإسلاميين "الموثوق في معرفتهم" والمنصوح بالتعلم على أيديهم، الذين يتولون استعراض الجوانب السلبية في نظريات الخصوم، وأحيانا يغالون في تضخيم مواقفهم من بعض الجوانب بغرض إثبات تعارضها مع الإسلام ومع الأيديولوجية الرسمية للحركة التي ينتمون إليها أو القريبين منها. كانت هناك خشية منهجية ومعرفية من التعامل المباشر مع النصوص المرجعية الأصلية لأصحاب الأيديولوجيات والتيارات السياسية الأخرى وكانت التربية الفكرية للأفراد تخضع لغربال دقيق يصفي وينقي ما تجوز قراءته وما لا تجوز. مما يؤكد هذا أنه كان ضمن برنامج التكوين العقائدي والفكري للمنتمي للحركة محور بعنوان " أفكار هدامة ".

باهتزاز المرجعية، اشتدت الرغبة في تكسير الطوق السابق، وحصل رد فعل واسع على ما كان يسمى بالكتاب الإسلامي. أخذت المكتبات الخاصة للأعضاء الذين جرفهم تيار المراجعة تشهد حلول ضيوف جدد كانوا قبل فترة وجيزة غير مرغوب فيهم. وهو ما شكل قضية خلافية أخرى حول التعاطي الحر مع الثقافة والفكر، والتخلص من عقلية الخوف على أبناء الجماعة من التأثيرات الخارجية. أصبح واضحا أن العنصر السليم لا يمكن بناؤه عن طريق عزله عن محيطه الاجتماعي والثقافي. إنه يكتسب الحصانة النسبية والتوازن الطبيعي من خلال انفتاحه وتعامله المباشر وغير المتوتر مع كل المكونات العادية التي تؤثث مختلف زوايا مجتمعه.

ثم من هم هؤلاء الذين نطلق عليهم " الآخر ". أليسوا أبناء الأمة الواحدة؟. ألا يوجد في ما يكتبونه أو يدافعون عنه ما قد يفيد في توسيع دائرة الرؤية والتفكير أو يحمل نفس الهموم؟. هكذا قادت عملية كسر الحواجز العقدية والأيديولوجية إلى بناء علاقة مختلفة مع مكونات النخبة

---

ضد العناصر المشاكسة.يكفي التذكير في هذا السياق أن قرار حل مكتب العاصمة لم يكن له أي علاقة بقضية العقل والنص أو بمسائل الشريعة.إن قيادة الحركة لم تنتفض في البداية بسبب هذه المشكلة التي ستصبح فعلا فيما بعد قضية خلافية بين الحركة والإسلاميين التقدميين.هذا التصحيح مهم لأن الانفصال حصل بسبب غياب الديمقراطية ورفض الجسم الأصلي الاستجابة لدعوة التطور التي طرحها التيار الإصلاحي داخل الجماعة.كما نذكر السيد الغنوشي بأنه بعد القرارات التي اتخذت ضد بعض العناصر، من بينها كاتب هذه السطور أخلص العديد منهم النصح له ولحركته، وبقي الحوار قائما واستمر الرهان متواصلا على احتمال تطور الجسم.

[٥٠] لم تكن هناك لائحة تمنع قراءة كتب التيارات الأخرى، ولكن بحكم برنامج التكوين والتوجيهات التي يتلقاها الأعضاء والتشكيك المستمر في أفكار الخصوم، كل ذلك وغيره ينتهي بالمنتمي إلى مقاطعة أدبيات بقية التيارات السياسية والأيديولوجية.



الوطنية والعربية التي كنا في حرب معها، وأصبح تدريجيا "الآخر" جزءا مكملا للأنا بعد أن كان الآخر مقترنا بدور المتآمر .

كان لتوالي المحن والانتكاسات التي مر بها "الإخوان المسلمون" والحركات المشابهة، أثر بالغ في ظهور ما اصطلح عليه ب" المنهج التآمري للتاريخ " ضمن أدبهم السياسي. هذا المنهج لا يعلل الأحداث التاريخية والسياسات المحلية والدولية إلا من خلال فكرة المؤامرة التي تنسج خيوطها باستمرار قوى " خفية " معادية للإسلام والمسلمين. هذه القوى العالمية غالبا ما تختزل في اليهودية والصليبية، تضاف لها الشيوعية مع أواسط القرن العشرين. في ضوء هذا " التحالف الثلاثي " يقع تفسير معظم الصراعات الجزئية والقضايا المحلية والإقليمية والدولية التي يبدو فيها المسلمون طرفا معتدى عليه.

تم نقد هذا المنهج من خلال إبراز خطئه في تأويل الكثير من الوقائع التاريخية وكذلك إثبات بطلانه عند تفكيك بعض القضايا السياسية. لا يعني ذلك أن التاريخ والأوضاع الراهنة خالية من المؤامرات والمتآمرين، إنما المرفوض هو أن تتحول الحياة إلى ملحمة تآمرية مستمرة وأن يقع تضخيم أطراف إما لكونها غير موجودة ضمن قائمة الصانعين للحدث المطلوب دراسته، أو أن دورها جزئي وليس رئيسيا. إضافة إلى التسطيح الذي يتورط فيه أصحاب هذا المنهج عندما يتحدثون عن التحالف الثلاثي المزعوم ويتغافلون عن التناقضات والصراعات التي ميزت علاقة هذه القوى ببعضها. مثل هذه الرؤية المانوية للعالم لن تساعد مطلقا على فهم حركة التاريخ، إضافة إلى أنها قد تصبح عملية تهرب مريحة من تحمل المسؤولية، عندما تكشف الحقائق أن هزيمة من الهزائم لا يتحمل أسبابها ونتائجها سوى الذين صنعوها بأنفسهم. هؤلاء قد يكونون مسلمين أو إسلاميين، بالتالي يكون من الطبيعي جدا أن يوظف خصومهم ذلك لصالحهم.

من جهة أخرى اتجه النقد نحو تخليص الضمير المسلم من عقدة الصراع المستمر مع أهل الديانات الأخرى. لهذا تبنى الخط الإصلاحي مبدأ الفصل بين اليهودية والصهيونية، واعتبر الصراع مع الكيان الإسرائيلي ليس صراعا دينيا في أساسه ومنطلقاته وأهدافه. هذا رغم الآثار المدمرة للحروب الدينية التي طبعت علاقات الأديان الأخرى بالإسلام، خاصة خلال الحروب الصليبية، إلا أن الخلط بين الدوافع السياسية والاقتصادية للكثير من الأزمات والحروب وبين الاعتبارات الدينية من شأنها أن تصيب المنهج التحليلي بالخلل التام، وتمنع معرفة طبيعة الكثير من الصراعات وبالتالي تحول دون حلها أو تجاوزها.

هكذا كشفت محاور الأزمة عن مدى ترابط القضايا وتشابكها مبرزا خصوصية البناء الفكري والتنظيمي للجماعة. لقد بلغ هذا الترابط حدا كان " يصعب معه مس جزء والإبقاء على جزء آخر: هل مجتمعنا جاهلي؟ هل منهج الحركات واحد؟ هل يمكن تغيير المجتمعات من خارج أنساقها ومؤسساتها؟ هل الشعار الإسلامي كاف لمواجهة واقع متحرك ومعقد؟ هل نحن مسؤولون عن تغيير هذا الواقع أم هو واقع الآخرين؟ هل الجماعة هدف وكيان مستقل بذاته، أم جزء من كيانات أوسع: المجتمع والأمة؟ البيعة عقد أم وثاق؟ ( الأمير ) وظيفة أم تأميم؟ السرية استثناء أم القاعدة؟ الديمقراطية خيار أم صنم؟ الغرب لعنة أم وجوه؟ النص سلطة مستقلة أم جزء من معادلة؟ المرأة كائن مشارك أم زاد في الطريق؟ التربية وعي علائقي أم قوالب جاهزة وأقفاص من بلور؟الفن ميوعة أم رسالة والتزام. كل ذلك وغيره يبين أننا أمام مشروع متكامل لا يواجه

إلا بنقد شامل، والبحث عن مشروع بديل لا يقل تكاملا وشمولا. وفي رحم تلك الأزمة والجماعة بدأت تتبلور ملامح تيار جديد يبحث عن ولادة مغايرة ومستقبل متميز"[٥١].

## الأزمة النقابية والثورة الإيرانية: تغيير مجرى الخلاف:

في صبيحة يوم ٢٦ جانفي ( يناير ) ١٩٧٨ كانت تونس على موعد مع أول إضراب عام تعلنه القيادة النقابية ويلتزم به العمال في مختلف المؤسسات الاقتصادية. لم تمض سوى سويعات حتى انفجرت الأجواء المشحونة بين الجموع العمالية والشبابية وبين مليشيات الحزب الحاكم وقوات الأمن، وأسفرت الأحداث عن مقتل مالا يقل عن مائة شخص، وإيقاف عدد ضخم من النقابيين وقياداتهم.

كان ذلك بمثابة الزلزال الذي قلب الأوضاع في تونس رأسا على عقب. هذا الحدث الذي ولد ونما وانفجر بعيدا عن اهتمامات الحركة الإسلامية المحلية. ليس المهم في هذا السياق الكيفية التي تعاملت بها الحركة مع الحدث، لكن الأهم أنه قد عكس جوانب أخرى من الخلل الأيديولوجي الذي كانت تشكو منه الحركة. إن غياب المسألة الاجتماعية من دائرة اهتمامات الإسلاميين في تلك المرحلة كان ناتجا عن تصور أحادي مسطح للمجتمع، تصور يقوم على اختزال الأزمة المجتمعية في جوانبها الدينية والسلوكية.

لا يعني ذلك أن أدبيات الإخوان كانت خالية من التمسك بقيمة العدل، إضافة إلى أن المعضلة الاقتصادية ما تزال تشكل الثغرة الأكثر بروزا في الفكر الإسلامي، لكن مفهوم العدل كان مشحونا بمضمون أخلاقي يدعو إلى التضامن بين مختلف الفئات الاجتماعية التي يتركب منها المجتمع الإسلامي[٥٢]. أما المسائل المتعلقة بتوزيع الثروة وتنظيم الملكية[٥٣] ونظام الأجور وكيفية إدارة السوق، وعلاقة التنمية بالعدل الاجتماعي، فلم تكن تحتل أولوية بارزة مقارنة بالمسائل العقائدية والحركية والجوانب المتعلقة بالمرأة والسلوك الفردي.

إن المواجهة الاجتماعية التي حصلت بين النقابيين والحكومة فتحت أمام الإسلاميين عموما نافذة جديدة اكتشفوا من خلالها مدى غربتهم وسطحية معرفتهم بما يجري في أعماق المجتمع التونسي من صراعات اجتماعية تراكمت منذ أواخر الستينات وشروع السلطة في انتهاج سياسة الانفتاح الاقتصادي التي " أنعشت القطاعات الهامشية وعمقت الفوارق بين الفئات والجهات والقطاعات"، ودفعتهم في ما بعد إلى تعديل رؤيتهم وتغيير أسلوب تعاطيهم مع عديد من القضايا الأساسية. أما بالنسبة إلى الخط الإصلاحي الذي ولد في رحم " الجماعة "، فإن المسألة الاجتماعية ستحتل فيما بعد مكانة بارزة في اهتماماته ومشاغله، وستدفعه إلى تقليب المراجع

---

[٥١] من كراس " المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين : لماذا الإسلام؟ كيف نفهمه؟ ".صياغة صلاح الدين الجورشي، محمد القوماني، عبد العزيز التميمي.ص ٩ / دار البراق للنشر.ماي ١٩٨٩.

[٥٢] راجع رسالة حسن البنا " مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي: نظام الحكم والنظام الاقتصادي "، وأوجز الأمر في عشر مسائل.

[٥٣] في الرسالة سابقة الذكر دعا البنا إلى " احترام الملكية الخاصة ما لم تتعارض مع المصلحة العامة "، ثم فصل ذلك بالدعوة إلى إعادة النظر في نظام الملكيات في مصر " فتختصر الملكيات الكبيرة ونعوض على أصحابها عن حقهم بما أجدى عليهم وعلى المجتمع، ونشجع الملكيات الصغيرة .. وأن نوزع أملاك الحكومة حالا على هؤلاء الصغار حتى يكبروا ".ورغم عمومية هذا الاقتراح وغيره من الاقتراحات التي تقدم بها الشيخ المؤسس، إلا أن هذا الحد من الاهتمام بالمسألة الاجتماعية سيتراجع فيما بعد أمام تضخم العاملين العقائدي والسياسي.



والتقاطع مع الأدب الاشتراكي، بعد اكتشافه حجم التناقض والفراغ اللذين يتصف بهما تراث الحركات الإسلامية في هذا المجال.

الحدث الثاني الذي ساهم في نقل المساجلات الفكرية إلى مساحات أكثر حيوية وعمقا هو اندلاع الثورة الإيرانية بشكل فجائي، وبكل زخمها السياسي وحجم القضايا التي طرحتها على الجميع: مفكرين وسياسيين وأنظمة وإسلاميين وجماهير واسعة.

بالنسبة إلى الإسلاميين في تونس جاءت الثورة لترفع الستار عن مسألة الفرق الإسلامية التي تم طمس تاريخ وفكر الكثير منها لصالح التيارات السنية وعلى رأسها التيار السلفي. كانت أغلبية العناصر تكاد تجهل ما يخص الشيعة وعقائدهم وتراثهم ومعاركهم وانقساماتهم وتوزعهم الجغرافي.لا يعود هذا الجهل فقط إلى تجانس التركيبة المذهبية للمجتمع التونسي التي جعلت منه تاريخيا سني العقيدة، أشعري المذهب، مالكي الفقه. بل هناك إلى جانب فشل الشيعة في التغلغل بمنطقة المغرب، عامل إضافي لا يقل أهمية زاد في تعميق هذا الجهل، ويتمثل في إسقاط أغلب الفكر الإسلامي السني الحركي لمختلف مساهمات الشيعة قديما وحديثا. معظم هذا الفكر تعامل غالبا مع التراث الشيعي، إلى حدود قيام الثورة الإيرانية وحتى بعد نجاحها، إما بالتعتيم عليه وإهمال ذكره، أو بالقدح في شرعيته الدينية تلميحا أو تصريحا.

لم تكتف الثورة الإسلامية في إيران بإعادة الاعتبار للشيعة داخل العقل الجمعي للمسلمين، بل جعلت الكثير منهم يتحدثون عن قرب دورة حضارية إسلامية جديدة بقيادة غير سنية هذه المرة. غير أن الظروف المعقدة وسلسلة الأخطاء الاستراتيجية التي وقعت فيها الثورة، جعلت هذا الرهان يتراجع كثيرا، ويستبدل بإقامة دولة خضعت كغيرها لعوامل الجذب بين تياري المحافظين والإصلاحيين، وهيمنت على اختياراتها سياسات التجربة والخطأ. أما عن بعض تداعيات الثورة في مرحلتها الأولى، فقد أظهرت الحجم الحقيقي لحركة الإخوان، وغطت عليها بالكامل حين حققت الهدف الذي وضعه حسن البنا منذ تاريخ التأسيس في عام ١٩٢٨ والمتمثل في إقامة " الدولة الإسلامية "، وعجزت حركته عن تجسيده على أرض الواقع رغم مرور أكثر من خمسين عاما من ذلك التاريخ.

ليس هذا مجال تحليل وضبط مختلف تأثيرات الثورة الإيرانية على الحركة الإسلامية عموما والتونسية خصوصا، لكن من المؤكد أن هذا الحدث ولدرجة قوية كان ذا تأثير ملحوظ على مختلف مكونات الحركة عجل في مراجعتها لبعض قناعاتها التقليدية. منذ ذلك التاريخ أخذ خطابها الأيديولوجي يستعير بعض المصطلحات لإضفاء الطابع الثوري مثل الاستكبار العالمي والمستضعفين، كما أخذت الحركة تمتلئ بالشعور بكونها المرشحة لقيادة الجماهير التونسية نحو الالتحاق بهذا "المد الثوري الجديد".

في هذا السياق أيضا اختلفت زاوية النظر بين " الجماعة الأم " والتيار النقدي الذي أخذ يتطور تدريجيا داخلها وخارجها. فرغم تفاعل الجميع مع الثورة، ركزت قيادة الجماعة على شخصية الإمام الخميني، التي وإن بقيت متحفظة على خلفيته الشيعية، إلا أنها تفاعلت مع شخصيته كعالم فقيه يقود الجماهير، وكرمز ديني يوحد في شخصه الزعامة الروحية والسياسية. إن "الإسلام ليس مجرد دعوة روحية بل عقيدة وعبادة ونظام سياسي واجتماعي شامل لا فرق فيه بين المادي والروحي. لذلك فإن الإمام الخميني هو في الوقت نفسه إمام روحي للأمة الإيرانية وقائد ثورتها

الكبرى في الحرية والعدالة والمساواة واستعادة الذاتية "[٥٤]. ينسجم هذا التصـــور مـــع المفـهوم الشمولي للإسلام الذي كانت حركة الإخوان من الأوائل التي جعلته شعارا مركزيا لها. غـــير أن الجديد في هذا السياق أن يضع قائد إخواني مثل راشد الغنوشي في أواخـــر السـبعينات الحالـــة الإسلامية الإيرانية " في طليعة الحركة الإسلامية"، وأنه بالرغم من أن " قاعدتها شـيعية، فـهي تصب في التيار العالمي للبعث الإسلامي، مستهدفة إيقاظ الأمة الإسلامية بكاملها ووضعـــها فـي القيادة الحضارية للعالم "[٥٥]. وهو حديث يتعارض مع مواقف بقية الحركـــات الإخوانيـــة التـــي تراوحت يومها بين " الصمت أو حديث عابر أو كتابات حائرة تلقي ظلالا من الشك حول دوافـــع هذه الثورة ومدى إخلاصها ووفائها للشعارات الإسلامية التي ترفعها، أو مدى قدرتها على تحقيـق أهدافها، تاركة احتمال وجود أصابع من الاستخبارات الشيوعية أو الأمريكية وراءها [٥٦]". ممـــا يمكن أن يقدم تفسيرا لهذه المواقف "أن يكون تراث عصر الانحطاط وما حفل به من صراعـــات سياسية وعقائدية ودموية بين أبناء الأمة الواحدة (خوارج، الشيعة، المعتزلة، أهل السنة) لا يــزال حيا وفعالا في مواقف حركات البعث الإسلامي.. أو أن تكون الحركات الإسلامية غـــير قـــادرة أحيانا على الارتفاع إلى مستوى المعركة الحقيقية في حاضر هذه الأمة ومستقبلها، وهي معركـــة ليست بحال معركة بين سنة وشيعة وخوارج وأحناف ومالكية وشـــافعية، وإنمـــا هـــي معركـــة الإسلام.. الإسلام بكل اتجاهاته وتناقضات أهله الداخلية، والباطل والظلم والاستغلال بكل مذاهبـــه وأسمائه وخلفياته الأيديولوجية". وحتى تحدث المصالحة داخل النسق الفكري السابق ويبدو الجديـــد امتدادا للقديم، أشار السيد راشد الغنوشي إلى ابن تيمية باعتباره "من أشد علماء الإسلام حساسـية وتدقيقا في قضايا العقيدة لم يخرج الشيعة الزيدية أو الإمامية من ساحة الأمة الإسلامية رغم نقـده لما في مذاهبهم من بدع ". أما من التاريخ الحديث فيذكر "بالعلاقة الوثيقة التي كانت تربـــط بيـــن الإمام الشهيد حسن البنا وبين الإمام الكاشاني الزعيم السابق للحركة الإسلامية فـــي الأربعينـــات والخمسينات في إيران، حيث وضعا برنامجا للتعاون والتنسيق لقيام الدولة الإسلامية وتأييدها مـــن الجميع في أي مكان تقوم فيه – حسبما بلغني ممن أثق فيه – فضلا عن أن حركة نواب صفـــوي كانت امتدادا لتفكير الإخوان"[٥٧].

كان تأثر الجناح الطلابي لحركة الاتجاه الإسلامي بالخطاب الإيراني أشـــد وضوحـــا وأكـــثر شمولا، حيث انقلبت مفرداته وشعاراته رأسا على عقب، بعد أن راجت منشورات التيار الخمينـــي في صفوفه، خاصة مجلة " الشهيد "[٥٨]. كما كسرت ظاهرة المرأة المناضلة في إيران القيود التـــي كانت تكبل الإسلاميات في تونس، حيث أعاد المثال الإيراني لهن الاعتبار، ولو نسبيا.

لم يكن البحث عن مصالحة ما بين الإخوان قيادة وفكرا وبين الخط الخميني للثورة الإيرانيـــة من مشاغل التيار الإصلاحي، الذي حاول أن يبحث عن مختلف الفاعلين في صناعة هذه الثـــورة، أيديولوجيا وسياسيا. ورغم التسليم بالدور المحوري والبارز الذي لعبه الإمام الخمينـــي، غـــير أن هذا التيار لم يجد في كتاباته النظرية الإضافة النوعية التي ينتظرها. إذا باستثناء الربط الذي قـــام به بين العقيدة والثورة على نظام الحكم والنمط الاجتماعي القائم على الاستغلال المحلي والدولـــي، وهي بالمناسبة نقلة نوعية في تحرير الإسلام من الفكر المحـــافظ والمـــهادن، إلا أن مشـــروعه

[٥٤] راشد الغنوشي " الثورة الإيرانية ثورة إسلامية ".مجلة المعرفة.العدد الثالث السنة الخامسة.( ١٢ فيفري ١٩٧٩). ص ٣.
[٥٥] المصدر السابق.
[٥٦] المصدر السابق.
[٥٧] المصدر السابق.
[٥٨] راجع نصوص الحركة الطلابية.



السياسي ونمط الدولة التي حدد خصائصها في كتابه الشهير " الحكومة الإسلامية " يجعلان منـــه الوجه الآخر لبقية الحركات الإسلامية التي جعلت من " الدولة " محط آمالها في تغيير الأوضـــاع وتطبيق الشريعة. خاصة وأن نظرية ولاية الفقيه التي اعتبرها معظم الإسلاميين في تونس نقلـــة نوعية في الفكر الشيعي المعاصر والمرتكز القوي للدولة الإيرانية الجديدة، رأى فيها "الإسـلاميون التقدميون" الثغرة الرئيسية في المنظومة السياسية الخمينية، والعائق الرئيسي الذي ســـيحول دون إقامة دولة حديثة ترتكز على المؤسسات والديمقراطية. اعتبر الإمام الخمينـــي أن " القيـــم علـــى شعب بأسره لا تختلف مهمته عن القيم على الصغار إلا من ناحية الكمية. وإذا فرضنا النبي صلى الله عليه وسلم والإمام علي قيما على صغار، فإن مهمتهما في هذا المجال لا تختلف كما ولا كيفـا عن أي فرد عادي آخر إذا عين للقيمومة على نفس أولئك الصغار. وكذلك قيمومتهما على الأمـــة بأسرها من الناحية العلمية لا تختلف عن قيمومة أي فقيه عالم عادل في زمن الغيبة"[٥٩].

دفع هذا البحث بالتيار الجديد إلى تسليط الأضواء على المفكر الشهيد علي شريعاتي، الذي لـــم يكن اسمه معروفا قبل دخول الثورة منعرجها الحاسم. ورغم ما كان يتمتع به من قدرات فكريـــة عالية، ورغم دوره البارز في تعبئة الشباب والمثقفين ضد نظام الشاه مما كلفه دفع حياتـــه ثمنـــا لذلك، إلا أن النظام الإيراني الذي استقر بعد الثورة لم ينصفه أو يعترف له بهذا الدور التـــاريخي الذي قام به. كانت المجموعة تتلقف كل نصوصه المترجمة وتقوم بتعميمها على الشباب، ومع كل نص يتبين عمق اختلافاته مع الأطروحات الفكرية الأخرى، من حيـــث منهجـــه فـــي اســـتقراء النصوص الإسلامية ومزجها بالفكر الثوري الإنساني ذي الطابع التقدمي.

في نفس السياق تابع التيار أيضا بعض ما ترجم من كتب آية الله طالقاني، وأدبيـــات حركـــة "مجاهدي خلق " وبعض مواقفها النظرية التي بدت مستفيدة من التراث الـــذي خلفـــه شـــريعاتي وطالقاني. حصل نفس الشيء مع التيار الليبرالي بمختلف تضاريسه، حيـــث قـــرأت تصريحـــات وكتابات رموزه بدءا من بني صدر وصولا إلى بازركان. لقد كان التيـــار الإســـلامي التقدمـــي الجنيني في تونس معارضا لكل محاولات اختزال الثورة الإيرانية في قوة واحدة مهيمنة وممثلـــة في "حزب الله". كما كان رافضا طمس التعددية الواسعة التي ميزت الحالة الإيرانية قبل انزلاقـــها في متاهات العنف والعنف المضاد، وما انجر عن ذلك من انغماس الثورة في سلسلة من حمامـــات دم رهيبة. الأهم من ذلك أن هذا التيار حاول أن يبحث، من خلال تعاطيه النقـــدي مـــع الثـــورة الإيرانية، عن الجوانب الفكرية المستنيرة التي قد تساعده على إثراء تجربته المحـــدودة، وتنميـــة جهوده التأسيسية التي اعتبرها في مقدمة اهتماماته الاستراتيجية.

[٥٩] الإمام الخميني.كتاب " الحكومة الإسلامية ".

# الباب الثاني

# الانفصال والتنظيم المستقل

فشلت " الجماعة " في الحفاظ على وحدة صفها، وأخفق الجناحان في تحقيق التعايش بينهما تحت سقف تنظيمي واحد.في البداية بدا وكأن الجسم الجماعي قادر على تحمل التنوع الفكري، لهذا نشرت سلسلة مقالات الأستاذ أحميدة النيفر دون اعتراض إداري على صاحبها، رغم الصدمة التي أحدثتها منذ المقالة الأولى.لكن مع توسع دائرة النقد والتباين في الطرح انتفض الجهاز التنظيمي مذعورا، ومارس كل ما يملك من ضغوط لإسكات الصوت المغاير.كما لجأ الخط المحافظ يومها إلى مختلف الوسائل الإقصائية، مدعوما بأغلبية صامتة لم تتوفر لها الظروف المساعدة لإدراك طبيعة الخلاف والتعبير الحر عن رأيها، نتيجة الرغبة في عزلها عن كل " تأثير سلبي "، وسماع وجهات نظر قد تربك التنظيم وتجعله ينحرف عن خطه العقدي والحركي.

بعيدا عن تفاصيل تلك الأجواء المحمومة التي احترقت خلالها صداقات متينة، وبلغت العلاقات والممارسات حدا مزعجا أشر منذ ذلك التاريخ عن خطورة الأخلاق الحزبية، وما يمكن أن تجره من ويلات على الأفراد والجماعات.يومها كان لا مفر من التوجه نحو البحث عن صيغ مستقلة للتنظيم وتعميق الحوار.

بدأ الحوار مفتوحا ضمن سلسلة من الجلسات الدورية في بعض المنازل، كانت أشبه بالنادي أو المنتدى، وقد لعبت مجموعة من الطلبة الإسلاميين الذين عاشوا نفس الحيرة التنظيمية والفكرية دورا مهما في تغذية الحوار وتوسيع دائرته وتعدد محاوره.كان احتكاك هؤلاء الطلبة بالتيارات السياسية الأخرى داخل الوسط الجامعي، وميولهم الطبيعية نحو التغيير والمثالية عاملا

هاما نقل الحوار بسرعة إلى مجالات مغايرة فكريا وتنظيميا، وهو ما سيترك بصماته بوضوح على تجربة الإسلاميين التقدميين، خاصة في مرحلتها الأولى.وهنا لا بد من الاعتراف بدور الطلبة في تفعيل الحركة الإسلامية التونسية.فهي التي أخرجت الحالة الإسلامية المحلية من دائرة أنماط النشاط الدعوي التقليدي، وعجلت باقتحام المجال السياسي، وضخمت الظاهرة لتضعها في قلب الأحداث الوطنية وتنقلها من مجرد " جماعة هامشية " إلى قوة مهددة للمعادلات السياسية في تونس.كما أن انتشار الخطاب الإسلامي الحركي في الأوساط الطلابية هو الذي سيمد الحركة بالكوادر ويضمن استمرارها ونموها ويجعل منها حركة مستقبلية.وإذ " ركزت العناصر القيادية غير الطلابية على طبيعة (الهوية) المطروحة من قبل (الجماعة) باحثة عن البعد الاجتماعي للإسلام، وصوبت أدواتها البسيطة لنقد فكر الإخوان المسلمين ومشروعهم كسعي رئيسي لقلب رؤية الفرد والمجموعة، وزرع الشك المنهجي في التراث المرجعي للحركة.فإن الطلبة لامسوا بحكم موقعهم أولى ملامح العلاقة بين (المشروع الإسلامي) والإطار السياسي القطري والعالمي السائد، أي أنهم كانوا أقدر على إثارة البعد السياسي الذي لم تكد تتلمحه جيدا العناصر غير الطلابية رغم هزة ٢٦ جانفي (يناير) ١٩٧٨ "[٦٠].

رغم تعدد القضايا التي طرحت للنقاش داخل ما سمي بالمنتدى، بعيدا عن منهجية محددة سلفا، إلا أن الرغبة في إنشاء تنظيم محدد الهياكل وموحد المنطلقات كانت تزداد إلحاحا يوما بعد يوم.لكن بقدر ما كانت فكرة إنشاء كيان مستقل قوية وجارفة، خاصة في البداية، فإن الإرادة في صياغة ثقافة جديدة وبديلة عن الأدب الإخواني كانت أكثر إلحاحا وقوة.لم يكن تأسيس تنظيم جديد هدفا في حد ذاته، ولم ينظر إليه كرد فعل على أسلوب الإقصاء الذي مورس ضد الخط الإصلاحي، إنما اعتبر وسيلة من وسائل تجميع العناصر الشابة حتى تتمكن من تأسيس " فكر إسلامي تقدمي ".إن قيمة تجربة " الإسلاميين التقدميين " لا تكمن في محاولتها تأسيس تنظيم بديل أو منافس لبقية التنظيمات الإسلامية التي عرفتها تونس، بل تستمد التجربة أهميتها وثراءها وطرافتها في المزرعة الفكرية التي حاولت أن تستنبت فيها أفكارا بديلة، أو صياغة أسئلة تستفز ذهن المسلم وتدفعه إلى الرجوع إلى مصادره الأساسية بمنظور جديد ومعاصر.هذا الجانب غفلت عنه بعض الدراسات أو الأطاريح الجامعية التي تناولت التجربة، فاختزلتها في مخبر حزبي مثلها مثل محاولات حزبية أخرى تعج بها تونس والمنطقة، فكانت النتيجة أن أسقطت بعض هذه الدراسات أهم جانب في التجربة ألا وهو بعدها الثقافي، وانشغلت عنه بإعطاء الأولوية للمسائل الهيكلية والخلافات بين العناصر المؤسسة، وبذلك أسهم أصحاب هذه الأعمال في تشويه الحركة وساعدوا، بوعي أو بغير وعي، على طمسها والتقليل من أهميتها.

قبل تحديد خصائص فكر " الإسلاميين التقدميين " لا بد من الإشارة إلى العوامل التي ساهمت في بلورته واتخاذه المنحى الذي سلكه.

بينت الصفحات السابقة التداعيات الفكرية التي نتجت عن الشروع في نقد التراث الإخواني.وبما أن تجربة القلق الفكري والحركي التي عاشتها مبكرا بعض أجزاء الحركة الإسلامية التونسية، لم تكن حالة فريدة على المستوى العربي، لهذا وقع تلقف كل ما يرد من مناطق أخرى بكل تلهف ورغبة في المعرفة والإطلاع.من ذلك زيارة الباحث السعودي عبد الحميد أبو سليمان إلى تونس في أواسط السبعينات، والتقائه ببعض قيادي الجماعة وقراءته المثيرة لأحداث تاريخية في صدر الإسلام. من هذا المنطلق حصل تجاوب كبير في البداية مع

[٦٠] من وثيقة "قراءة من الداخل واقع العمل الإسلامي : من أجل تصحيح الوعي بالذات " ص ٢٣.إعداد عبد العزيز التميمي وصلاح الدين الجورشي وكمال بن يونس. منشورات مكتبة الجديد جويلية ١٩٨٥.



مجلة " المسلم المعاصر" التي صدرت بمبادرة وبأقلام كتاب وشخصيات انحدر معظمهم بشكل ما من أوساط "الإخوان المسلمين"، و تلقفت المجموعة أعدادها الأولى التي بدأت تصل إلى تونس عام ١٩٧٩.رغم أن كتاب المجلة لم يكونوا متجانسين في مواقفهم وأطروحاتهم، غير أن القاسم الذي جمعهم، خاصة في الأعداد الأولى، تَمثّلَ في حرصهم على تجاوز الفكر الإسلامي السائد، ودعوتهم إلى إرساء نظرة معاصرة للإسلام، ووضع رسالة مختلفة يتبناها الإسلاميون.هي دعوة أكدت مشروعية الصراع الذي اندلع داخل أركان "الجماعة" في تونس وخارجها.نشرت المجلة بعض المحاولات المتضمنة لأفكار وإشارات لا تخلو من جرأة وعمق، مثل مقالي المرحوم عبد الحليم محمد أبو شقة حول "أزمة العقل المسلم " و" أزمة الخلق المسلم "، غير أن أكثر ما شدنا إليها، قبل أن تتراجع وتصبح مجلة بحثية عادية، هو ذلك النقاش الذي فجره فتحي عثمان حول مصطلح "اليسار الإسلامي" واقتراحه بجعله شعارا لهذا المنبر الإعلامي الجديد.مجرد استعمال المصطلح من قبل شخصية انتمت سابقا إلى الدائرة الإخوانية، ولم يطعن في انتمائها الفكري للفضاء الواسع للحركة الإسلامية، شكل في حد ذاته نبرة جريئة، كانت تعد -لو استمرت- بحدوث تحولات فكرية هامة.لم تكن العبرة فقط في ترديد المصطلح، وإنما أيضا في الدلالات والمضامين التي أشار إليها فتحي عثمان، أو آخرون شاركوا يومها في الحوار الذي توقف للأسف بعد أعداد قليلة[٦١].

كذلك تلقفت المجموعة جملة المقالات النقدية التي نشرها الكاتب والصحفي " فهمي هويدي " بمجلة العربي الكويتية، والتي تعرض فيها لبعض المسائل الحركية والفكرية التي كانت تشغل الأوساط الإسلامية الحركية المحلية في ذلك الوقت.في نفس السياق تفاعلت العناصر مع الكتابات الأولى لمحمد عمارة التي تميزت يومها بروح المراجعة النقدية للعديد من المسائل ذات الصلة بالفكر والتاريخ السياسي الإسلامي، وسعيه في إعادة الاعتبار لرموز التجديد الديني لحركة النهضة.ومن أهم كتاباته التي استفادت منها المجموعة " الإسلام والثورة " و" الحكومة الدينية"، والأعمال الكاملة لكل رموز النهضة.كما كانت لبعض عناصر المجموعة جلسة مع حسن الترابي عند زيارته إلى تونس في أواخر السبعينات، حيث استغربت انتقاده الشديد والساخر أحيانا من حركة الإخوان، إضافة إلى معالجته المختلفة للكثير من الجوانب الفكرية والتنظيمية والفقهية[٦٢]. في هذا السياق تمت إعادة اكتشاف الفيلسوف الهندي محمد إقبال الذي اختزلت بعض الكتابات الشائعة إضافته في شعره الصوفي العميق إيمانيا وفلسفيا، واعتبرت كتابه " تجديد الفكر الديني "، المتضمن لأفكار جد هامة وجريئة، عملا ينبغي تجاوزه وإسقاطه وفق اعتقاد ضمني بأن الآراء التي عبر عنها كانت من بين (سقطاته). كذلك حصل تفاعل ملحوظ مع العدد الأول والأخير من مجلة "اليسار الإسلامي "، التي أصدرها حسن حنفي، وتضمنت إرهاصات لمشروع فكري وأيديولوجي بقي يتابع إنجازه في أعمال أخرى، أهمها "التراث والتجديد" و "من العقيدة والثورة" و"الدين والثورة في مصر".

كانت محصلة تلك النقاشات والقراءات الشروع في صياغة مجموعة نصوص ذات طابع أيديولوجي أطلق عليها في تلك المرحلة اسم "اللوائح".شكلت هذه النصوص ما يشبه البرنامج السياسي العام، وعكست إلى حد كبير توجهات المجموعة خلال الفترة الفاصلة بين أواخر عام

[٦١] زار فتحي عثمان تونس في تلك الفترة، وبدا كأنه في حالة تراجع عن بعض الأفكار التي طرحها في مجلة المسلم المعاصر.

[٦٢] تعمقت المعرفة بالترابي عند أول زيارة أقوم بها إلى السودان في أواخر السبعينات مع المرحوم الشيخ محمد صالح النيفر والأستاذ راشد الغنوشي.وهي الزيارة التي كان لها تأثير كبير على التطور الفكري والسياسي والحركي للغنوشي.

١٩٧٩ و ١٩٨٤.وعندما عقد الإسلاميون التقدميون مؤتمرهم التأسيسي يومي ٢٤ و ٢٥ جويلية ١٩٨٠ تمت المصادقة على " اللائحة المستقبلية " التي تضمنت جملة من الرؤى العقدية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية.كانت تلك أول محاولة تقوم بها المجموعة للانتقال من موقع الأسئلة النقدية إلى بلورة اختيارات بديلة ذات طابع تقريري.

## لماذا الفكر الإسلامي التقدمي ؟

عندما طرح شعار بناء فكر إسلامي تقدمي، الذي اختزل في تلك المرحلة طبيعة التوجه النظري للتيار الوليد، وعكس الطموح الذي تعلقت به العناصر المؤسسة لنواته الأولى، انفجر جدل واسع داخل الساحة الإسلامية التونسية تمحور حول الأسئلة التالية: ما الداعي إلى تقسيم الفكر الإسلامي إلى تقدمي ورجعي أو مستقبلي وماضوي؟.ألا تدل هذه المصطلحات "المستوردة" وغيرها على عدم "أصالة" مستعمليها و"انهزاميتهم " أمام الفكر الغربي اللاديني؟.ألا يتضمن الحرص على استعمالها رغبة ملحة في تقسيم الصف الإسلامي والزيادة في تشرذمه وضعفه؟.

كانت تلك الأسئلة وغيرها " معبرة عن رغبة عميقة في أن تكون الأمة صفا واحدا متلاحم الأجزاء متكامل الجهود، وهي رغبة مشروعة في زمان تقطعت فيه أوصال الأمة وأزهقت فيه ثرواتها وطاقاتها، وعجزت عن مواجهة أعدائها.فالوحدة أمل وهدف لكل تحرك بناء ولكل عمل وطني، غير أنها لا تتحقق بمجرد رغبة صادقة ولا تنجز بأي أسلوب "، وإنما تتم عبر " حل التناقض..لأن الوحدة التي تسطح فيها القضايا وترص فيها المفاهيم رصا هي (وحدة مغشوشة)[٦٣]".

من هذا المنطلق، ولكي يقع تأصيل مبدأ الاختلاف تمت مناقشة الفكرة القائلة بأن " وحدة الإله ووحدة الرسول والرسالة ووحدة الأمة تقتضي حتما وحدة الصف والفهم والممارسة، وهي مقولة تسود كتابات إسلامية عديدة وتعطي فرصة للخصوم لينعتوا المشروع الإسلامي بأنه توتاليتاري وفاشي.الأصل أن التوحيد في إحدى أبعاده هو تأكيد نظري على وحدة العالم. فالمتأمل في الكون العريض يدرك مدى تكامل الوظائف لكل العناصر وشدة الانسجام المتحكم في كل أجزائه، نتيجة ما يسميه العلماء بوحدة القوانين ( لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون)[٦٤].المفروض أن يسود الانسجام الحياة الإنسانية ليتكامل الإنسان مع الكون، فتتحقق بذلك وحدة العالم وتتكامل بدورها مع المنطق الإلهي.لكن الإنسان اتسم أساسا بطبيعة حرة ميزته عن بقية الكائنات التي تتصف بالخضوع الميكانيكي والقسري، ومكنته من مجال واسع يمتحن فيه إرادته واختياره ومسئوليته، وما يقتضيه ذلك من قدرة على الإصلاح وقدرة على الفساد.من جهة أخرى فإن وعي الإنسان لا يتحدد في المطلق، وإنما يتحدد عبر الممارسة أي داخل التاريخ.نتج عن ذلك كله تراكم كمي ونوعي للأخطاء والإنجازات على المستويين المادي والنظري، وهو تراكم معقد ومتداخل ومجسد في هياكل وإنتاج وتفكير، ومحكوم بالتناقض تركيبا ومنهجا "[٦٥].

---

[٦٣] صلاح الدين الجورشي. " لماذا الفكر الإسلامي المستقبلي؟ ".مجلة ١٥ / ٢١ العدد الثاني. جانفي ١٩٨٣ ص

[٦٤] سورة الأنبياء . آية رقم ٢٢.

[٦٥] صلاح الدين الجورشي " لماذا الفكر الإسلامي المستقبلي ؟ " مرجع سبق ذكره.



قد يفهم بأن حالتي التناقض والتدافع اللتين أشار إليهما القرآن[٦٦] يتعلقان فقط بعلاقات المجتمع الإسلامي بخصومه في الخارج، ولا يشملان العلاقة بين أعضائه أو أعضاء التيار الإسلامي.هنا تم اللجوء إلى ثلاثة معطيات للتدليل على صحة ما ذكر:

أولا التاريخ الإسلامي: " الذي تميز بارتكاز معظم مراحله على الصراع بين الفرق.إنه تاريخ حافل بالتناقضات، ولا يمكن استيعابه إلا بالاعتماد على أحد منهجين:

أ. منهج يرى أن تاريخنا انحرف بمقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان.وهو خطأ تولدت عنه أخطاء كان أخطرها تمزق المسلمين إلى فرق وأحزاب، وبالتالي ( انقسام المسلمين إلى فرق كان مرضا انتاب جسد الأمة ولم يكن ظاهرة صحية يحتج بها)[٦٧]. المشكلة في هذا المنهج هو كونه لا يعلل وإنما يقدم أحكاما أخلاقية.لذلك نراه عند التحليل يلجأ إلى التبرير من ناحية وإلى التأجيل من ناحية أخرى..

ب. منهج يبحث عن العلة، ويربط الفرد والمجتمع بالمكان والزمان، أي بالمرحلة التاريخية.هو يجتهد في ضوء الوقائع أن يفهم ويحلل خلفيات الأطراف المتنازعة ومنطلقاتهم ومواقفهم، ليحدد في النهاية الطرف الذي كان ملتزما أكثر من غيره بخط التاريخ.هذا منهج لا يعتبر المشكلة في مقتل عثمان رغم أهمية الحدث وقيمته.إنما يكمن الأصل في بنية المجتمع الإسلامي الأول، والتغيرات التي طرأت عليها نتيجة التوسع الجغرافي والسياسي والحضاري، والاستعدادات المتفاوتة ، بل والمتناقضة، لمختلف الأطراف المكونة للمجتمع الإسلامي لاستيعاب المتغيرات والتحكم فيها.هذا يعني أن مسألة الفرق كانت حالة طبيعية بل وضرورية لمواجهة التأثيرات والتحولات، والتصدي لنقلة المجتمع من مستوى تركيبة قبلية إلى أمة ودولة عالمية.

ثانيا الاجتهاد: باعتباره "مدخلا رئيسيا، قد يتطور إلى حد التناقض بالرغم من كونه مبدأ إسلاميا أصيلا، لكن مساع حثيثة بذلت منذ قرون للحد من فاعليته،بالقول إنه ( لا اجتهاد إلا في الفروع ). لكن ما كان يعتبر فرعا في السابق قد يكون تحول إلى أصل من أصول الحياة المعاصرة بكل تعقيداتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية.يقولون أيضا لا اجتهاد مع النص، فإن جمعت النصوص ورتبتها حسب التحديات المطروحة اليوم ستجد نفسك أمام تحد يواجه الفكر الإنساني لنحت صياغات معاصرة لمقاصد حددتها تلك النصوص.

بعد ذلك تبدأ ممارسة الاجتهاد، فتطرق مثلا باب الاقتصاد وبعد الاطلاع على خصوصيات المشكلة الاقتصادية في المرحلة الراهنة تتبين لك الخطورة التي تشكلها التجارة الحرة على الاقتصاد الوطني.تستفتي الفقهاء فإذا بك أمام رأيين، أحدهما يرى أن الحد من حرية التاجر شكل من أشكال الاغتصاب التي يحرمها الإسلام، بينما يسمح آخر للدولة بحق ممارسة جملة من الضغوط على الأفراد والتجار إذا كان في ذلك حفاظا على مصلحة عامة، وشتان بين الرأيين على مستوى التوجه والانعكاسات.قس على ذلك العديد من المسائل الجوهرية في المجالات السياسية والاجتماعية.

الذي يهمله بعض الإسلاميين ويسقطونه من حساباتهم، أن القوى الاجتماعية المتناقضة والمتصارعة ستجد في هذه الآراء والفتاوى الفقهية أداة شرعية لتحقيق طموحاتها وأسلحة لإدارة صراعاتها الاجتماعية.ذلك أن الرأي الفقهي لا يتحدد في فراغ، وإنما يتأثر بالتفاوت العلمي

---

[٦٦] جاء في القرآن قوله تعالى " ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ".الآية رقم ٢٥١. سورة البقرة.

[٦٧] د.مصطفى كمال وصفي.من مقال " المسلمون وحق الانتماء السياسي ". مجلة المسلم العاصر.عدد ١٤.ص١١١.

والتغاير البيئي واختلاف المواقع الاجتماعية.كما أن الفقهاء ليسوا محصنين ضد الإغراء والخوف والرجاء، فالدماء التي تجري في عروقهم هي نفس دماء الفلاح الصغير أو العامل الكادح أو صاحب المصنع أو تاجر المجوهرات.كما تعتمل في بواطنهم نفس الرغبات والطموحات التي تداعب الجميع.عندما سئل أبو ذر الغفاري لماذا لا تتمتع بالنعم كما فعل عدد من الصحابة أجاب (ولكن لم تستو القلوب).الاجتهاد إذا عامل هام من عوامل تقنين حق الاختلاف.

ثالثا: حق الانتماء السياسي: عندما يختلف المسلمون في المسائل الكبرى التي تتعلق بقضاياهم الجوهرية، يترجمون ذلك في قالب أيديولوجيات متعددة، ويلجأون آليا إلى "تأطير أنفسهم في أحزاب وجماعات.بهذا يصبح القول مثلا بأن (اختلاف المسلمين في الاجتهاد، ونشوء المذاهب تبعا لذلك، لا يفتح باب الانتماء السياسي ولا ينشئ الأحزاب)، بمثابة الوقوف في وسط الطريق، وهو تنظير مباشر للقمع السياسي.فماذا يصنع المرء برؤية مغايرة لا يستطيع الدعوة إليها في إطار مجموعة منظمة تؤثر في الواقع اليومي وتطوره في اتجاه قلب ميزان القوى لصالح هذه الرؤية..فقضية الاختلاف تتضمن أساسا الاعتراف أو عدم الاعتراف بحق المسلم وغير المسلم في الانتماء والممارسة السياسية"[٦٨].

هكذا تم الدفاع عن " شرعية الاختلاف والصراع داخل المجتمع الإسلامي وداخل التيار الإسلامي.فلا مفر من الاختلاف والصراع لتحقيق رسالة الإسلام.قد يتطور هذا الخلاف، لا قدر الله، إلى حد الاقتتال، ومع ذلك لا ينفي القرآن صفة الإيمان عن أحد الطرفين المتنازعين (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا، فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا ، إن الله يحب المقسطين)[٦٩].
بعد هذه المرافعة عن حق الاختلاف والتعدد، وقع الانتقال إلى إشكالية استعمال المصطلح عند القيام بعملية تصنيف التيارات المتباينة داخل دائرة الحالة الإسلامية.ذكر أن " تحفظ بعض الإسلاميين من استعمال المصطلحات لا يعود إلى مسألة تقنية، بل يخفي رفضا لحق الاختلاف، وخوفا مرضيا من حصول تفاعل مع الفكر ( المستورد ).هذا الخوف هو الذي يوقعهم في فوضى فكرية باعتبار أن مصطلح اليسار يصبح مصطلحا ماركسيا يؤدي بالضرورة إلى ردة عقائدية، وأن الله في كتابه الكريم مدح اليمين واعتبرهم من أهل الجنة، وذم أهل الشمال وبشرهم بالجحيم.هذه الفوضى عادة تجر أصحابها من رفض المصطلح إلى رفض المفاهيم والمحتويات التي يحملها..

من ثم كل اختلاف دافع لاستعمال مصطلحات لتحديد طبيعته ومساحته، وهو ما يسمح بعد ذلك بتجذيره أو إلغائه.لم يكن هذا الأمر بدعة إذ حرص المسلمون في كل مراحل خلافاتهم النظرية والسياسية أن يستنبطوا مصطلحات أو يستعيروها من غيرهم لتنظيم الخلاف ومنهجته"[٧٠]..

لكن لماذا تم استعمال مصطلح التقدمية بدل اليسار الإسلامي؟.

٦٨ الجورشي " لماذا الفكر الإسلامي المستقبلي؟. مصدر سبق ذكره.
٦٩ الآية رقم ٩ من سورة الحجرات.
٧٠ صلاح الدين الجورشي " لماذا الفكر الإسلامي المستقبلي ؟".مجلة ١٥ / ٢١.العدد الثاني.جانفي ١٩٨٣.ص ١١.( كل المقتطفات السابقة أخذت من هذا النص ).





## المجموعة لا تختار اسم "اليسار الإسلامي" :

عندما قرر التيار النقدي في مطلع سنة ١٩٨٠ التحول تنظيميا من مستوى المنتدى الفكري إلى صيغة الحركة المهيكلة، تم البحث عن تسمية تعبر عن التوجهات الفكرية والمضامين السياسية التي تحملها وتبشر بها.بعد النقاش والفرز تم الاتفاق على ضرورة الاحتفاظ بالصفة الإسلامية للمجموعة وإعطائها الأولوية في التسمية، وذلك لكون الإسلام هو المرجعية المعرفية المعتمدة من قبل التنظيم.ثانيا لأن الدائرة الإسلامية بمعناها الواسع ستكون الحقل الرئيسي للنشاط، دون أن يعني ذلك عدم مد الجسور مع بقية الأوساط الفكرية والاجتماعية.إذ من الخطأ التخلي عن هذه الساحة الحيوية لتبقى حكرا على اتجاه واحد، خاصة وأن المجموعة تعهدت منذ البداية بالعمل الجاد من أجل المساهمة في تجديد الفكر الديني.

في الكراس الصغير الذي أصدرته المجموعة في مرحلتها الثانية من التشكل تحت عنوان " المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين"، تم طرح السؤال التالي: " لماذا الإسلام أولا؟ ".اعتبرت الوثيقة الإسلام " معطى حضاريا وضرورة مجتمعية لا يتم التغيير الشامل إلا به ومن خلاله، لأن في إسقاطه أو تهميشه قطعا مع التراث والمجتمع ".كذلك الإسلام " ضرورة أخلاقية لأنه المصدر الأساسي للقيم عند الأمة، ولا نهضة لأمة إلا بإنعاش قيمها الدافعة وإعادة صياغة علاقاتها".والإسلام أيضا " ضرورة معرفية تحدد علاقة الإنسان بالله والكون والتاريخ من أجل تفسير العالم وإعطاء معنى للوجود وخلق انسجام في الشخصية يصعب تحققه بغير الدين"[٧١].

أما لماذا تم تفضيل تسمية " الإسلاميون التقدميون " بدل " اليسار الإسلامي "، فلا يعود ذلك إلى " رفض مصطلح اليسار من الناحية المبدئية إذ لا يوجد مانع حركي ولا شرعي من استعماله، لأنه مصطلح دافع عنه إسلاميون لا يطعن في أصالتهم لدلالته على الجذرية والمعارضة والتغيير نحو الأفضل ومواجهة الاستبداد السياسي والاستغلال الطبقي وعدم التمييز بين الجنسين.كل تلك المواصفات كانت مطلوبة بالضرورة في إطار التوجه التقدمي.إلا أن مصطلح اليسار التصق بالتجارب الماركسية الفاشلة، ولوثته الممارسات المتخلفة، فأفقدته الوضوح، وطمست دلالاته الثورية.لهذا لم يقع اعتماده تجنبا للبس، وتفويتا للفرصة على دعاية مضللة حاولت إضفاء مسحة ماركسية على الخيار.. فجاءت تسمية ( الإسلاميون التقدميون ) كلافتة أقوى دلالة في مرحلة تعج بالتناقضات وتتميز بالفقر الدلالي، وتهاوي الشعارات"[٧٢].

إضافة إلى أن مصطلح التقدمية يحمل دلالات ثلاث أساسية:

١. "فهم حركي وليس ستاتيكيا للواقع والفكر والمجتمع.فرغم ما يبدو من سكون ظاهري لبعض المجتمعات إلا أنها في أعماقها تتغير وتتبدل، بحكم كونها كائنا حيا يخضع لسنة التغير.هذا القول يجعل لكل مجتمع خصوصية، ولكل مرحلة تاريخية من مراحله خصوصية أيضا.يترتب عن ذلك أن ماضي هذا المجتمع قابل للفهم والاستيعاب، لكنه غير قابل للتكرار، وأن تراث هذا المجتمع جزء من بنيته، لكنه ليس بديلا عن مستقبله.

٢. تطور المجتمع يتحقق بشكل سهمي أو اضطرادي.إنه مع كل مرحلة يتطلب إضافات جديدة.إذ أن المجتمعات تتقدم بالقوة (لا يعني بالعنف)، رغم أنها تتوقف أحيانا لما يعتريها

٧١ المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين ص ٣١ و ٣٢.
٧٢ المصدر السابق ص ١٥.

الضعف والانحطاط.إن تقويم تجاربها وتحديد مكاسبها يجعلها أقدر مما سبق على الفهم والتجاوز والبناء.إنها تتقدم على المستوى التاريخي من الماضي إلى المستقبل..

٣. تطور المجتمعات يتحقق في ضوء سنن وقوانين اجتماعية.فلا مجال للارتجال والصدفة وانتظار الخوارق.هذا يعني أن حركة المجتمع صعودا وانتكاسا مسألة قابلة للفهم والتحكم وليست غيبا وقدرا.إن التاريخ يصنعه الإنسان إذا احترم طبائع الأشياء.وكل انتكاسات التاريخ هي انتكاسات الإنسان "[٧٣].

حتى لا يحصل التباس أو تأويل في غير محله، تمت الإشارة إلى جوانب منهجية مثل:

أ. المصطلح ليس مطلقا في مفهومه، بل " يتحدد عبر المرحلة، وهو من هذه الزاوية مصطلح نسبي.بمعنى أن موقفا ما في ظرف تاريخي محدد يكون تقدميا.فإذا أسقطناه على واقع في ظرف تاريخي مغاير قد يتحول إلى موقف رجعي.

ب. المصطلح أداة تحليل، وليس سلاح تشهير وشتم.إن أعمالنا وأقوالنا ما أن تصدر عنا حتى تصبح ملكا للمجتمع يحللها ويقومها في ضوء مقاييس متعددة.المطلوب هو الوضوح والنزاهة والجدية في النقد.

ج. ليس كل جديد بالضرورة رمزا للتقدم.ذاك اعتقاد ساذج، إذ كم من جديد كان وبالا على الإنسان وحركة التقدم.والغرب الذي يطرح في كل يوم منتوجات جديدة ليس رمز التقدم، لأن بناء " رفاهيته " على حساب شعوب مقهورة ما يزال حريصا على تكريس تبعيتها له باعتباره المحور وهي الأطراف.كما تحول العلم عنده إلى حركة علموية في خدمة رأس المال والقوة والسيادة والحفاظ على اختلال موازين القوى لصالحه.إن التقدم قيمة إنسانية وليس كما من البضائع أو مجرد تطور تكنولوجي.إن الغرب بهذا المعنى ليس نموذجا للتقدم ولكنه في نفس الوقت يتمتع بإمكانيات مواصلة التقدم والتحكم في اتجاهاته نظرا لامتلاكه شروط المرحلة مثل استيعاب المعارف والقدرة على توظيفها.لكنه يفتقد إلى رؤية إنسانية توجه إمكانيات التقدم في اتجاه خدمة الإنسان.أما شعوب العالم الإسلامي فعليها التحرك في الاتجاهين: السعي لامتلاك إمكانيات التقدم، وبذل الجهد لبلورة فكر إنساني.تلك هي حدود المسافة بيننا وبين الغرب "بناء عليه" نحرص على عدم التعارض بين قيم الإسلام العليا (مقاصد الشريعة) وبين اختيارات التنمية القائمة على العدل، لأن ذلك يضمن عدم التورط في انتهاج أنماط للتنمية ذات طابع وحشي تجعل من السلطة آلة حاصدة أو تجعل منها بوابة مفتوحة لتهريب كل أرصدة التقدم: الإنسان والتراب والتاريخ والثقافة.

ولا يذهبن في ذهن أحد أن تقسيم الإسلام إلى جانب تقدمي وآخر رجعي أمر وارد.إن الإسلام كل لا يتجزأ يفهم في إطار كلياته، ويمثل مشروعا مفتوحا للتقدم المستمر.إنه أمل الإنسانية المتجدد مع كل مرحلة تاريخية. يحصل الالتباس باستمرار كلما قيل ( الرجوع إلى الإسلام)، بينما الأصح فلسفيا القول بالتقدم نحو الإسلام، لأنه دائما أمامنا وقيمه هي قيم المستقبل وأهدافه هي أهدافنا اليوم وغدا.

إن المصطلح ونقيضه يرد في صيغتين:

- الصيغة الأولى ربطه بالفكر الإسلامي المستقبلي، حتى لا يقع الخلط بين الإسلام والفكر الإسلامي.لأن الخلط يسيء إلى الإسلام ابتداء إذ يجعله محصورا في فهم معين.وبما أن

[٧٣] الجورشي صلاح الدين "لماذا الفكر الإسلامي التقدمي؟ ".مجلة ١٥/٢١ العدد الثاني.



كل فهم بشري محدود بمكانه وزمانه، فإن الإسلام – بفعل ذلك الخلط – يفقد عالميته واستمراريته ويصبح مقيدا بالمرحلة التاريخية التي عاش فيها مفسروه.تتطور الأحداث وتتغير الظروف والمعطيات، بينما يبقى الإسلام حبيس ذلك غير قادر عن مواكبة التحولات الجديدة.لهذا، ومن أجل أن يتمكن الإسلام من التأثير في واقع الناس، ويكون قريبا منهم، مساعدا لهم على حل مشاكلهم وتناقضاتهم، وجب الفصل بين الإسلام والفكر الديني عموما، فنقول بأن الإسلام هو مجموعة النصوص التي وردت في القرآن وما صح عن الرسول، صلى الله عليه وسلم.أما الفكر الإسلامي فهو الحوار المتواصل بين تلك النصوص وعقول شتى، ومراحل مختلفة، ومواقع متباينة زمانا ومكانا.

- أما الصيغة الثانية فتتعلق بربط المصطلح ونقيضه بالمسلمين.هم ينقسمون بالفعل إلى تقدميين ورجعيين.فالذي أفتي بتحريم قيادة السيارة على المرأة المسلمة، أو الذين حرموها في الكويت من الترشيح والتصويت في الانتخابات البرلمانية، أو أولئك الذين وقفوا في مصر ضد إدخال إصلاحات بسيطة على مجلة الأحوال الشخصية، والآخرون الذين صدوا كل إصلاح زراعي في باكستان، وآخرون أيضا أبوا الاعتراف بحق الانتماء السياسي لخصومهم في إيران، لا يستوون مع الذين اعتبروا المرأة كالرجل من حيث الحقوق والواجبات، حيث ناضلت النساء مع الرجال، وخاضوا معارك فاصلة في تاريخ شعوبنا، أو الذين نادوا بالحرية للجميع والحقوق للجميع، لأن الحرية كل لا يتجزأ، والذين اعتبروا الأرض لله وللفقراء.

إن الاعتقاد في الإسلام لا يجعل أصحابه جزءا منه ولا يحولهم آليا إلى ناطقين رسميين باسمه، فيترتب عن ذلك إحساس عميق بأن كل نقد موجه لنا هو نقد موجه للإسلام.إن الإسلام أوسع من أن تحتكره حركة أو يدخله جهاز في قمقمه.لهذا فبقدر الإيمان بوحدة الدين من حيث مصادره، يتحدد المؤمنون ويتوزعون في فهمه أطرافا وأحزابا شتى "[٧٤].

## ملامح المجتمع والدولة: الملامسة الأولى:

يمكن القول بأن مجموعة " الإسلاميين التقدميين " مرت في البداية بمرحلتين.كانت الأولى بمثابة فترة مخاض، تعرضنا إلى أهم تضاريسها في الفصل السابق، حيث تركزت الجهود حول نقد البناء النظري والحركي للجماعة الإسلامية بتونس ولحركة الإخوان بشكل أعم.وقد تعمق النقاش حول تلك المسائل داخل ما أطلق عليه بالنادي أو المنتدى.

أما المرحلة الثانية، فقد طغى عليها السعي إلى التميز فكريا وتنظيميا.فعندما قررت المجموعة تأسيس نفسها ضمن حركة منظمة خلال سنة ١٩٨٠، أرادت أن تتميز بوضع تصور للمجتمع البديل الذي يجب أن تناضل من أجله.يومها لم تكن "حركة الاتجاه الإسلامي " تملك برنامجا سياسيا واضحا، وهو ما حاولت تداركه فيما بعد عندما قررت التشكل في حزب سياسي مع حلول سنة ١٩٨١.رغم أن مجمل اللوائح، بما في ذلك اللائحة المستقبلية التي تبناها "الإسلاميون التقدميون" في مؤتمرهم التأسيسي قد صيغت على عجل، إلا أنها أشارت على حدوث منعرج هام داخل الساحة الإسلامية.لم يكن ذلك على المستوى القطري، ولكن أيضا على نطاق أوسع بكثير.ولما نشرت المجموعة لأول مرة في مجلة ١٥ / ٢١ جزءا من " الرؤية المستقبلية "،

[٧٤] المصدر السابق.

وضعتها في سياقها التاريخي، مذكرة بالخصوص أنه " كان لهذا النص الأثر الإيجابي في تحقيق التميز النظري.واليوم بعد خمس سنوات من صياغة النص يكون من الطبيعي أن يتجاوز أصحابه الكثير مما ورد فيه، سواء في اتجاه مزيد من التعميق أو في سياق التخلي عن فكرة ثبت قصورها أو بطلانها.لكن مع ذلك تبقى اللوائح وثيقة تاريخية تعكس مرحلة اتسمت بالتحول والحرص على التميز، خاصة وأنها الوثيقة الوحيدة من نوعها التي صدرت في تاريخ العمل الإسلامي بتونس (في تلك المرحلة).بمعنى أنها النص اليتيم الذي صاغه إسلاميون ليكون مرجعا نظريا يعرفون به، ويستندون في جدلهم عليه.ولا شك أنه يحتوي على نقائص كثيرة، لأنها كانت نقائصنا، وكانت الفرصة الأولى التي نفكر فيها خارج الفكر المهيمن "[75].

صيغت اللوائح في فترة تميزت باحتداد الصراع الاجتماعي نتيجة التحولات الجارية في البنية الاقتصادية بعد فشل التجربة الاشتراكية وفتح المجال أمام الرأسمال الأجنبي.فرغم الانتعاشة المؤقتة التي شهدها الاقتصاد التونسي خلال السنوات الأولى من السبعينات، إلا أن الوجه الآخر من الإجراءات التي اتخذتها حكومة الهادي نويرة أثرت بوضوح على وضع الطبقة الوسطى، ووسعت من دائرة المهمشين، حيث بلغ عدد العاطلين في عام ١٩٨١ حسب المصادر الرسمية ما يزيد عن ٢٠٠ ألف عاطل[76] مما زاد في تغذية حدة الصراعات السياسية والأيديولوجية داخل الساحة التونسية.تفيد الإحصائيات أنه في عام ١٩٨٠ كان ٢٠ بالمائة من التونسيين الأكثر ثراء يتمتعون ب ٥٠ بالمائة من الدخل القومي في حين أن ٢٠ بالمائة من المواطنين الأكثر فقرا لا يتمتعون إلا ب ٥ بالمائة من الدخل القومي[77].في هذا السياق جاءت أحداث ٢٦ جانفي (يناير) ١٩٧٨ التي حصلت فيها القطيعة والمواجهة المفتوحة بين الحركة النقابية والسلطة، لتكون بمثابة الإعلان عن بداية تصدع أسس النظام السياسي والاجتماعي وتراجع هيمنة الدولة على المجتمع المدني.لهذا شهدت السنوات التي تلت تلك الأحداث الدامية صعود الحركات الاحتجاجية، وتواتر الأزمات الاجتماعية والسياسية.أثر ذلك بوضوح على مجمل الخطاب السياسي والأيديولوجي لمختلف حركات المعارضة، خاصة الشبابية منها، سواء أكانت يسارية أم قومية أم إسلامية.أما على الصعيد الإقليمي فقد شكل اندلاع الثورة الإيرانية ونجاحها في الإطاحة بنظام الشاه الذي كان أقوى وأعنف نظام حاكم في المنطقة، منعرجا هاما في تطور الأفكار والأطروحات الأيديولوجية لدى جميع الأطراف التي مستها الثورة وطرحت عليها عديد من التساؤلات والمهام.

في تلك الأجواء الصاخبة، كان التفكير العام يتجه نحو استيعاب الأحداث المحلية والإقليمية والدولية في اتجاه النزوع نحو التغيير والثورة والإيمان بدور الجماهير والبحث عن معالم الإسلام الثوري المناهض للاستبداد والاستغلال والإمبريالية.في هذا السياق أيضا كانت مجموعة "الإسلاميين التقدميين " تتلقف كل مبادرة فكرية أو محاولة تنظيرية تصدر عن هذه الحركة أو تلك، أو يطرحها هذا المثقف أو ذاك، بغية تأسيس نظرتها للقضايا الرئيسية.

كان الجميع في حالة بحث عن مجتمع جديد.وكان الصراع والخلاف بين مختلف الفرقاء يدور حول المشاريع المجتمعية التي تحدد الخصائص الرئيسية للمجتمع المنشود.وجرت العادة أن تعلن كل حركة إسلامية سعيها من أجل إقامة " المجتمع الإسلامي " معرفا بالألف واللام كأنه مجتمع لا يملك إلا صورة واحدة عبر الزمان والمكان.أما مجموعة " الإسلاميين التقدميين " فقد أعلنت منذ

٧٥ مجلة ١٥ / ٢١.عدد ١٣.السنة الثالثة.١٩٨٦.

٧٦ صحيفة لاكسيون.١١ ديسمبر ١٩٨١.

٧٧ محجوب عزام وبوغزالة محمد. انظر بحث " الإسلاميون التقدميون بتونس ١٩٧٩/ ١٩٩١ " علية العلاني . المجلة التاريخية المغاربية.



البداية عن إيمانها بتعدد نماذج هذا المجتمع المنشود.إذ لكل مرحلة تاريخية مجتمعها.بل حتى ضمن المرحلة التاريخية الواحدة يمكن أن تنشأ مجتمعات متعددة ومتباينة رغم انتسابها جميعا للإسلام.مع ذلك أقرت " اللائحة المستقبلية " بأن هذا التعدد " لا ينفي وجود خصائص مشتركة بدونها يفقد أي واقع اجتماعي صفة (الإسلامي). وتتجسد هذه الخصائص في المؤسسات والاختيارات الكبرى، وفي الروح العامة التي تسود المجتمع ".من أهم هذه الخصائص ثلاث:

"الخاصية الأولى: استلهام المبادئ العامة للتشريع في صياغة ما يحتاجه المجتمع من قوانين في سائر المجالات.بحيث تشكل النصوص الإسلامية الإطار الدستوري العام للمجتمع في ضوء ملابسات البيئة وطبيعة الحياة المعاصرة ".الملحوظ في هذا السياق أن اللائحة استعملت صيغة (استلهام المبادئ العامة) حرصا على بقاء العلاقة مفتوحة بالنص من جهة والواقع من جهة أخرى.لم تختزل الشريعة في جانبها القانوني كما جرت العادة، بقدر ما ربطتها بفلسفة التشريع والمبادئ الأساسية التي تؤطر الحياة العامة للمجتمع.

الخاصية الثانية للمجتمع الإسلامي هو أنه "مجتمع إنساني يؤمن بالإنسان كذات معنوية، بقطع النظر عن العوارض الطبيعية من لون وجنس ولغة ومعتقد، ويؤمن بالإنسان كأداة للتغيير تمكنه من حريته في الإيمان والكفر، وفي قبول المنهج السياسي أو رفضه، بل تمكنه (أي تعطيه الحرية) حتى من فهم النصوص الإسلامية شريطة أن يحترم قواعد الفهم المنطقية.ويؤمن بالإنسان هدفا من أجله خلق الكون، ومن أجله فرض الصراع، ومن أجل ضمان كرامته وحريته تقام المجتمعات الإسلامية".يتبين من هذه الفقرة تعلق المجموعة بمبدأ الحريات الفردية والجماعية التي يجب أن تكون القاعدة الصلبة للمجتمع المنشود.كما أن الإشارة إلى المساواة المطلقة بين كل المواطنين، والتأسيس الدستوري لممارسة الحق في المعارضة، واحترام حريته في المعتقد، وحقه في التعاطي المباشر مع النصوص الدينية، يندرج ضمن وعي مبكر داخل الساحة الإسلامية القطرية بمركزية حقوق الإنسان وجعلها ضمن ثوابت الفكر السياسي الإسلامي.لقد اعتبرت المجموعة قانون الردة مناقضا لحرية المعتقد الذي نص عليه القرآن وجعله مقصدا من مقاصده، لأن الإيمان القائم على الإكراه أو الخوف من السلطة ليس بإيمان، وإنما هو قمة درجات النفاق الذي حاربه الإسلام.

أما الخاصية الثالثة فهي " المنحى الجماعي.فالإسلام، وإن لم يضع تشريعا مفصلا إلا أنه وضع فلسفة للتشريع ترتكز أساسا على الانحياز التام إلى صف الجماعة والاقتصار على مصالحها، ثم ترك للواقع المنظور والمتغير أمر اختيار الصياغة لتحقيق تلك المقاصد في نظريات وقوالب وتشريعات.فالمجتمع الإسلامي الذي تؤمن به الحركة يقدم في كل مشاريعه مصلحة الأغلبية على مصلحة الأقلية دون الوقوع في دكتاتورية الأغلبية، وما ترتب عن ذلك من اضطهاد وقمع للأفراد.كما تجدر الإشارة أن هذا الاعتقاد ليس حجة للتكلم باسم الأغلبية دون أن يحصل تفويض منها عن طريق الممارسة الديمقراطية ".إن تقديم مصالح الجماعة على المصلحة الفردية في المسائل الاستراتيجية لم يكن فقط بتأثير من الفكر الاشتراكي العالمي الذي بقي صامدا إلى حد تلك المرحلة (الثمانينات)، ولكن كان نابعا أساسا من مبدأ العدل الذي ربطته المجموعة بمبدأ التوحيد، وهو ما جعلها تبحث عن تأصيل له في المرجعية القرآنية، والتجربة النبوية، والخلافات التي شقت الصحابة بسبب عدة عوامل من أهمها القضية الاجتماعية.ومما يلاحظ أن المجموعة كانت واعية بضرورة حماية حقوق الأقلية من استبداد الأنظمة التي تدعي الحكم باسم الجماهير.لقد اعتقدت المجموعة أن حماية حقوق الأقليات لا يتم إلا بتكريس الديمقراطية، وبذلك

تجنبت التورط في المشاريع الأيديولوجية ذات الطابع الشمولي التي لم تفرز في تاريخها إلا الدكتاتورية.

عندما انتقلت اللائحة إلى عرض بعض التصورات البديلة أشارت بوضوح إلى الصبغة النسبية لهذه الأفكار: " لا ندعي أنه يمكن تقديم الرأي القاطع والحكم الفصل في كل المسائل.فذاك ينافي الطبيعة الادغمائية للفهم الإسلامي التقدمي.إن هذا الفهم يؤمن بأن أغلب هذه المسائل التي سيقع الحديث عنها هي مسائل اجتهادية، الحكم فيها للعقل والتجربة والمصلحة حسبما تقتضيه مقاصد الشريعة.وعلى هذا الأساس نجتهد في رسمها، ونستعد في كل لحظة لتطوير المشروع، ونقد مواقفنا، لنكون مواكبين للتطور، ومتفاعلين مع الواقع، وطامحين نحو الأفضل ".أي أنه بالرغم من الطابع الأيديولوجي الذي طغى على تفكير المجموعة في مرحلتها الأولى، إلا أنها كانت واعية بمخاطر الدغمائية، ومتهيئة لممارسة نقدها الذاتي بشكلها المستمر، وهو ما التزمت به فعلا إلى درجة المبالغة وإلحاق الضرر بمسيرتها وبتجربتها التنظيمية.لكنها أشارت من جهة أخرى إلى أنه "قد يقع الاتفاق على الخصائص السابقة، إلا أن أكبر تحديد يجابه الإسلاميين بكل فصائلهم هو تجسيد تلك الخصائص في رؤى وبرامج تمكن شعوب المنطقة من تجاوز واقعهم المتخلف ".

بعد التعرض للخصائص العامة للمجتمع الإسلامي، تصدت اللائحة المستقبلية لموضوع الدولة.اعتبرت " أن إقامة دولة من منطلق إسلامي أمر يبدو بديهيا "، فكل مجتمع بما في ذلك المجتمعات الإسلامية لا بد أن تحكمه دولة، وإذا سلمنا بأن من أهداف هذا الدين إقامة مجتمع أو مجتمعات، يصبح من المنطقي التسليم بالدولة، لأنها جزء من المجتمع وركيزة من ركائزه الأساسية.لكن "الدولة كمفهوم سياسي حديث أمر غائم ومبهم في التاريخ الإسلامي ".لتوضيح هذه الفكرة حاول النص أن يستعرض العوامل التاريخية التي ساهمت في تشكيل الدولة.ففي المرحلة الجاهلية " لم تكن للعرب دولة، والسبب حسب ابن خلدون (أنهم أكثر بداوة من سائر الأمم، وأبعد مجالا في الفقر، وأغنى عن حاجات التلول وحبوبها، لاعتيادهم الشظف وخشونة العيش، فاستغنوا عن غيرهم، فصعب انقياد بعضهم لبعض لإيلافهم ذلك وللتوحش) ".ثم جاء الإسلام " فأقام في المدينة نواة لدولة ترتكز أساسا على الفكرة، وتستبعد العصبية القبلية كقاعدة لها. ولكن هذا العمل السياسي ارتبط بالوحي والنبوة، أي أن بعض العرب وهم يقيمون هذه النواة، أقاموها كتنفيذ لأمر إلهي لا إيمانا بضرورتها لاستقامة حالهم ومعاشهم.يقول ابن خلدون (إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصفة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة.والسبب أنهم لخلق التوحش الذي فيهم أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة.فقلما تجتمع أهواؤهم.فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية، كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم ) ".ثم أضافت اللائحة عاملا آخر هو " التطورات الاجتماعية التي حصلت بالخصوص في عهد الشيخين من حيث تدفق الثروات الطوال من جراء الفتوحات، والانتقال التدريجي من الدولة المدينة، أي التي تتمحور حول مدينة، إلى الدولة العالمية، التي ساهمت في إيجاد فئات اجتماعية جديدة رأت النور بفضل سياسة التفضيل التي سلكها عمر بن الخطاب في أيامه، والتي وقع تدعيمها في عهد الخليفة الثالث، وفي تدعيم فئات اجتماعية ومواطن نفوذ سياسية (كالأمويين) سعى الإسلام للقضاء عليها ".

بعد غياب النبي صلى الله عليه وسلم " حدثت رجة خفيفة كشفت طبيعة التوحش الكامنة في الإنسان العربي، رغم القناعات الدينية.وبعد عشرين سنة فقط من محاولة رفع البناء والسماح للنواة بالنمو، حدث الانفجار الرهيب.ذلك الانفجار الذي استمد طبيعته من طبيعة المجتمع العربي



ذاته، فكسرت النواة، وحدثت الحرب الأهلية التي انتهت بانتصار القوة والدهاء على الفكرة والمثال، إلا أن السلطة لم تندثر وإنما تقمصت الشكل الكسروي وطلته بطلاء ديني.خطب معاوية فقال ( الأرض لله وأنا خليفة الله، فما أخذت فلي، وما تركته للناس فالفضل مني )، فربط إرادته بإرادة الله، واختياره باختيار الله، وذلك جوهر ( السلطة الدينية ) التي هي عبارة عن فلسفة للحكم تقطع الطريق أمام الأمة، وتقضي على كل مناخ يمكن من قيام المؤسسات الدستورية.وانتهج ذلك كل خلفاء بني أمية ما عدا عمر بن عبد العزيز.ثم انتفض العباسيون على السلطة فتغيرت الوجوه والرسوم، واستمرت فلسفة الحكم الإلهي لم تتغير.خطب أبو جعفر المنصور فقال (أيها الناس لقد أصبحنا لكم قادة، وعنكم زادة، نحكمكم بحق الله الذي أولانا، وسلطانه الذي أعطانا.وإنما أنا سلطان الله في أرضه وحارسه على ماله..جعلني قفلا إن شاء أن يفتحني لإعطائكم، وإن شاء يقفلني ) ".

لم يقصد الإسلاميون التقدميون أن العالم الإسلامي عاش نفس تجربة الحكومات الدينية التي عرفتها أوروبا مثلا في مرحلة سيطرة الكنيسة.لكنهم استعملوا مصطلح الحكومة الدينية لوصف حالة الانفصال التي تمت بين الحكم وإرادة الأمة خلافا للمبدأ الإسلامي القائم على الشورى والاختيار، ولجوء الحكام وكثير من الفقهاء إلى إضفاء تبريرات دينية على الحكم المطلق وحرمان الأمة من أن تكون لها الكلمة الأخيرة في الشأن السياسي.لذلك رغم ما صدر عن معاوية وأبي جعفر المنصور حسب عديد من الروايات التاريخية يعكس هذا التصور الكسروي للحكم المتناقض كليا مع الفلسفة السياسية للإسلام، فإن مختلف تجارب الحكم التي سادت في التاريخ الإسلامي قامت على غلبة صاحب الشوكة حسب التعبير الخلدوني.لم يعتبر الحكم من الشؤون العامة وإنما هو إفراز لموازين القوى.وقد " حدثت في التاريخ الإسلامي ثورات شتى على هذا النمط من الحكم، لكنه تغلب عليها ، فتلاشت هي وساد هو حتى انهارت الخلافة العثمانية ".ما وقع استنتاجه من كل ذلك أن " فكرة الدولة الإسلامية بالمفهوم المعاصر لم نعرفه في تاريخنا..والذين يتحدثون عن نظام إسلامي للحكم صالح لكل زمان ومكان يتجاهلون أن قواعد هذا النظام هي عبارة عن خطوط رقيقة ينقصها كثير من الوضوح والتقنين.اختلف المسلمون حتى في تسمية الحاكم، فهو خليفة عند بعضهم وهو أمير المؤمنين عند الآخرين.كما أطلقوا عليه ألقاب: الإمام، وخليفة الله، والوصي، وولي الأمر.ولم يكن ذلك ترادفا في الألفاظ، إنما ذلك اختلاف في فهم طبيعة الحكم.فمبدأ الانتخاب غامض، وكل خليفة من الراشدين انتخب بطريقة.بل إن هذا المبدأ سيزداد غموضا عندما ينزل في الواقع المعاصر مع ربطه بمقولة تحريم الترشح لأن ( طالب الولاية لا يولى )[٧٨].أما مبدأ الشورى فهو غامض أيضا، ولو كان بالوضوح الذي يدعيه البعض لما وجدنا حتى أيامنا هذه من يعتقد بأن الحكم غير ملزم برأي أغلبية مجلس الشورى؟.كذلك الأمر بالنسبة لأهل الحل والعقد: من هم أو ما سلطتهم ؟ وما علاقتهم بالحاكم؟.أما المعارضة فهي من أكثر القضايا غموضا وإبهاما، وذلك يفسر إصرار قطاع كبير من دعاة الإسلام رفض التعدد الحزبي والدفاع عن الحكم الفردي[٧٩].بل يوجد من يدعو إلى إقامة خلافة

---

[٧٨] إشارة إلى رأي سيد قطب رحمه الله وغيره.

[٧٩] من باب الموضوعية، تجدر الإشارة إلى أن عديدا من الحركات الإسلامية تجاوزت مثل هذه الإشكاليات كما هو الشأن لحركة الإخوان داخل مصر وخارجها، التي قبلت مبدأ المشاركة في الانتخابات، وسلمت بأهمية ومشروعية البرلمانات كأجهزة دستورية تقوم بتمثيل الشعوب، ومراقبة السلطات التنفيذية.ويتضمن انخراطها في ذلك قبولها بمبدأ الأغلبية وإلزاميته. كما سلمت أيضا بمشروعية المعارضة وأهمية التعددية الحزبية.لكن تجب الإشارة إلى أمرين اثنين. أولا ما تكبدته هذه الحركات من خسائر وما تعرضت له من اضطهاد، قد أسهم في دفعها نحو تجاوز العديد من جوانب الفقه السياسي التقليدي الذي كان مبثوثا في أدبياتها. ومن جهة أخرى بينت تجارب الحكم التي شارك فيها الإسلاميون أو أقاموها أن فجوة هامة لا تزال قائمة بين الفكر الديمقراطي وبين نظرة هؤلاء للحكم وعلاقة جهاز

مركزية جديدة[80]، تجمع شمل شعوب الوطن الإسلامي على نفس الأسس القديمة ".بعد ذلك يتساءل أصحاب اللائحة " ما الضرر عندما نقر بغياب نظام إسلامي للحكم منزل من السماء، ونؤكد بأن في ديننا توجيهات عامة تمس قضية الحكم، وأن صياغة هذه التوجيهات في قالب نظام محدد ومقنن هو مهمة إنسانية اجتهادية، فنقضي بذلك على القناعة الوهمية التي يعيشها جيل بل أجيال ( حول وجود نظام حكم جاهز في الإسلام). وهو وهم سينهار في أول تجربة من تجارب ممارسة السلطة.كذلك نقطع الطريق أمام كل وصاية دينية تدعيها حركة أو زعامة لتفرض على المسلمين نمطا (جديدا) من أنماط (الحكومة الدينية). فالخطر على أي تجربة إنسانية أن يتصدى الباحثون لحل مشاكلها في مرحلة متقدمة من مراحل تطورها وهم يستعملون المناهج والقوالب التي استعملوها خلال المراحل الأولى لنشأة تلك التجربة .اليوم يجب أن تكون النظرة للمسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية معاصرة ومشدودة إلى المصالح الأساسية لشعوبنا المقهورة".

تبنى " الإسلاميون التقدميون " مفهوم الدولة العصرية كونها " نظما قبل أن تكون أفرادا، بينما الدولة المتخلفة أفراد قبل أن تكون نظاما.ففي الحالة الأولى يقام الهيكل النظري ليتلمس فيه الأفراد مواضعهم التي تؤهلهم لها حقوقهم، وفي الحالة الثانية يتمنى الأفراد الأقوياء ما يشتهون ثم يخوضون في الهياكل النظرية ليعيدوا تشكيلها بحيث تتحقق لهم فيها ما قد رسموا لأنفسهم من سبل وغايات".لقد كانت الأسر الحاكمة تمارس مختلف مهام الدولة التنفيذية والتشريعية والقضائية، بنفسها أو عن طريق الموالين لها، متدثرة غالبا بالنصوص الدينية.إلا أن هذا الشكل في ممارسة السلطة " بدأ يخف في عالمنا، واختفى بصورة نهائية في البلاد الغربية.إن تطور الحياة المعاصرة وتوسعها وتعقدها، وما ترتب عن ذلك من ارتقاء في الوعي السياسي لدى الأفراد والجماعات، أدى إلى تبني مبدأ فصل السلطات، وأعطى للمؤسسات صلاحيات متعددة، وجعلها تظهر وكأنها قيم ومعايير تستمد تبريرها من ذاتها.هذا بدوره جعل للقانون سلطة على الناس، تخفف من عدوانيتهم.ثم إن القول بأن الدولة كمفهوم سياسي حديث كان أمرا مبهما، يقصد به غياب المؤسسات التي تبرز فكرة وجود مجال عمومي يختلف جوهريا عن المصالح الشخصية، بالرغم من وجود توجيهات جلية في القرآن والسنة تتعلق بالمصالح العامة ".

مما يلفت الانتباه في هذا السياق أن " الإسلاميين التقدميين " في تلك المرحلة الأيديولوجية توقفوا كثيرا عند الطبيعة الاجتماعية للدولة.فرغم ملامستهم الواضحة لوظيفتها السياسية من خلال إبراز أهمية المؤسسات والقانون والحريات في الدولة الحديثة، إلا أنهم انشغلوا إلى حد كبير بدورها وموقعها في الصراع الاجتماعي.أكدوا أن الدولة " لا يمكن أن تجسد الحرية والعدالة في مجتمع طبقي.إذ أنها ككيان سياسي وكتنظيم للحياة السياسية والاجتماعية ليست عنصرا مستقلا عن الصراع الاجتماعي الكامن في أعماق المجتمع. هي أداة في خدمة الطرف الاجتماعي الأقوى.نحن نجد في القرآن الكريم إشارات في هذا السياق، كما ورد في قوله تعالى: (وإذ أردنا أن نهلك قرية أمرنا[81] مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا)[82].كذلك في قوله تعالى ( ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض، ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين، ونمكن

الدولة بالمجتمع المدني.يضاف إلى ذلك مسألة التغيير التي لا تزال غامضة، خاصة عندما يقع تبرير التحالف مع العسكر للوصول إلى الحكم واحتكار السلطة. هذا وبقى الفكر السياسي لمعظم الجماعات الدينية التي تقع على يمين الإخوان والحركات الشبيهة بهم، تقليديا في شكله وجوهره، متعارضا مع المفاهيم الحديثة للدولة والتنظيم السياسي.

[80] مثل حزب التحرير الإسلامي.

[81] أي جعلناهم أمراء بتشديد الميم، أصحاب نفوذ وسلطة عليا في البلاد.

[82] سورة الإسراء.الآية ١٦.



لهم في الأرض، ونري فرعون وهامان وجنودهما[83] منهم ما كانوا يحذرون )[84].نلاحظ الربط في الآية بين المستضعفين والسلطة التي تجعل منهم أئمة وورثة للأرض والنفوذ ".

ميزت اللائحة بين الدولة في الغرب والدولة في العالم الثالث.ففي الحالة الأولى " حافظت الدولة على مصالح الطبقة الرأسمالية ودعمتها، لكنها في نفس الوقت ساعدت على ارتقاء بقية الطبقات، ووفرت لها ضمانات كثيرة نتيجة الثورة الصناعية وما وفرته من قاعدة مادية صلبة.هذا إضافة إلى ارتقاء الوعي السياسي والتفاف الفئات الاجتماعية حول المؤسسات التي أحدثت بدورها ضغطا سياسيا وأدبيا على الدولة وعلى كل حزب يصل إلى السلطة.إلا أن الدولة في العالم الثالث لم تستطع ولن تستطيع أن توفق بين مصالح المترفين الذين يدعمونها وبين المستضعفين الذين يمثلون غالبية شعوب المنطقة.يرجع ذلك العجز الذي تعانيه البورجوازية المحلية نتيجة فقدان صناعة ثقيلة ووطنية.ثم هناك سيطرة الروح التقليدية والبدائية في العمل السياسي، فلا مؤسسات ولا فصل بين السلطات، ولا أحزاب ولا تقنين للعلاقات.إن قيام أكثر من خمسين انقلابا عسكريا في المنطقة دليل على الطبيعة السلطوية للدولة في العالم الثالث ".لذلك يلتقي " الإسلاميون التقدميون " مع الثقافة الاشتراكية في تحليل طبيعة الدولة، خاصة في قراءتها الماركسية حيث قالوا في تلك المرحلة بأن " الدولة ليست كيانا معنويا يسبح خارج الإطار الاجتماعي.إنما هي جهاز : إما أن يملكه المترفون ليزيد في ثرائهم ويحمي مصالحهم.وإما أن يكون بيد المستضعفين، يرفعون به الظلم الذي لحق بهم، ويسخرونها لخدمة العدل الاجتماعي الذي أوجبه الله على عباده.فالصراع السياسي من أجل السلطة ليس منفصلا عن الصراع الاجتماعي من أجل تقسيم الثروة ".كما أشارت اللائحة إلى أن ما وصفتهم بـ ( طبقة المترفين ) قليلا ما يباشرون بأنفسهم تسيير أجهزة الدولة، ولا يسعون إلى افتكاكها، إنما " تحدث هذه الطبقة، بتحالفها مع رجال السلطة، نوعا من ميزان القوى يخدم مصالحها الآنية ومصالح حلفائها ".

اعتبرت اللائحة أن من خصائص ( دولة المترفين في العالم الثالث ) كونها " مركزية " و" هرمية " حيث " ترتبط المصالح فيها بشكل هرمي، ويتحول أصحاب النفوذ إلى ( كعبة ) يطوف حولها الناس.وتتجمع السلطات في يد واحدة، حتى أن البلاد ومصالح العباد تتعطل نتيجة مرض صاحب القرار.وتجثم على صدر الشعب أجهزة البيروقراطية الرتيبة، ويفقد الزمن معناه، ويموت الإبداع والخلق في الصدور.كل ذلك يحصل في مناخ تقام فيه طقوس العبادة: عبادة الدولة (الجهاز وماسك الجهاز).تتضخم صورتها في الأذهان، فإذا بها فوق الشعب بينه وبينها أكثر من حجاب.يتعامل معها خوفا وطمعا، يخشى شوكتها ويطمع في عطائها ".أما الخاصية الثانية لهذه الدولة فهي " قمع الحريات " حيث " تعتدي على الحريات الأساسية ولا تبالي، وتجرد الإنسان من أبسط حقوقه ولا تتراجع.فإذا اضطرت إلى التنازل أمام الضغط الجماهيري وفرت حريات شكلية..والحرية الشكلية تلك التي تمنح لك دون أن تكون قادرا على استثمارها والتمتع بها بسبب الأوضاع الاجتماعية التي تحياها.وكثيرا ما أدت الحريات السياسية إلى نتائج سلبية عندما لا تدعم بتغييرات اجتماعية[85] تمكن الجماهير من استثمارها والمحافظة عليها ".

[83] يلاحظ الربط بين فرعون الذي يمثل السلطة السياسية، وهامان رمز أصحاب المصالح المالية المتحالفة مع الحكم الباغي، وجنودهما إشارة إلى المؤسستين الأمنية والعسكرية باعتبارهما أداتي الحكم والقمع في الأنظمة المستبدة.

[84] سورة القصص.الآيتين ٥ و ٦.

[85] لقد أثبتت التجربة فيما بعد أن الحريات السياسية تبقى هامة في حد ذاتها، حتى في غياب العدالة الاجتماعية.فبفضل تلك الحريات تتمكن الفئات المستضعفة والمهمشة من تحسين أوضاعها وممارسة الضغوط المشروعة للقضاء على الفقر وإعادة توزيع الثروة.

تجنبا للتعميم، أشارت اللائحة إلى أن الاستبداد لا ينشأ فقط نتيجة عوامل مالية اقتصادية، كما ذهبت إلى ذلك بعض القراءات الماركسية.الاتحاد السوفييتي مثلا كان " يعيش حالة الاستبداد الستاليني الفظيع، رغم غياب طبقة رأسمالية..بينما في الغرب توجد طبقة رأسمالية ولكن لا يوجد استبداد سياسي كالذي تعيشه شعوب العالم الثالث..فلا يظن أحد أنه بالقضاء على أصحاب الثروة ينتفي الاستبداد.إنما الاستبداد كامن في كل واحد منا، يتغذى من الممارسات التربوية داخل البيوت القائمة بين الرجال والنساء، وبين الآباء والأبناء.يتغذى من الطرق البيداغوجية التي تمارسها أجهزة التعليم مع التلميذ داخل المدرسة ويتغذى من الثقافات السلطوية التي تحرص الأنظمة على ترويجها وتكريسها، ومن الفهم القهري للدين ومن العلاقة الجبرية بين الله والإنسان.كما يتغذى من رواسب الماضي التي تراكمت واستقرت في الأعماق.بهذا تصبح الثورة على الاستبداد ثورة تتجاوز القضاء على طبقة تحتكر الثروة إلى ثورة إنسانية شاملة تعم كل المجالات التي تحيط بالإنسان، بل تدخل حتى في أعماق ذلك الإنسان ".

مقابل ( دولة المترفين ) انحاز " الإسلاميون التقدميون " إلى ما أطلقوا عليه ( دولة المستضعفين ) التي حددوا لها خاصيات ثلاثا:

"١. التسيير الذاتي: إن الدولة بمفهومها التقليدي والكلي لابد أن تتحلل وتتجزأ.فالحواجز القائمة بين إرادة الجماهير وبين مراكز التنفيذ لا بد أن تزول، ولا يحصل ذلك إلا بتفتيت الدولة وتوسيع دائرة القرار، حتى تشمل القاعدة العريضة.فلابد إذا من لامركزية السلطة، والتسيير الذاتي للمؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية هو الأسلوب الأضمن للوصول إلى ذلك، حيث ينصهر الشعب كل الشعب في مجالس يكون لها الدور الأساسي في التسيير اليومي، وفي تحديد الخيارات ".لقد ظن الإسلاميون التقدميون في تلك المرحلة أن التسيير الذاتي من شأنه أن " يقوض الاحتكار السياسي، ويقضي على المناخ البيروقراطي، ويعود القواعد على ممارسة المسئولية، ويجعل منها صانعة القرار، وصانعة المستقبل ، وصانعة التاريخ بوعي وإرادة ".

٢. أما الخاصية الثانية فهي ما وصفته اللائحة بالحريات الحقيقية." إنها دولة الحريات والحقوق. فالانتخاب هو القناة الوحيدة لمراكز التنفيذ.ورأي الأغلبية ملزم في أغلب الأطر السياسية،والاجتماعية.وفصل السلطات من خصائص هذه الدولة.وحرية الانتماء السياسي والتمييز والتدين والعمل النقابي تلك حقوق لا يجوز سلبها من أحد إلا بموجب قانوني، وبدون ضمان هذه الحريات فسيستمر الاستلاب السياسي الذي تعانيه الجماهير.

٣. وحكوماتها مدنية: بمعنى أنها لا تتمتع بأي قدسية دينية.فلا وجود في قاموس الحركة مجال للحكومات الدينية(الثيوقراطية). تلك الحكومات التي تحتكر الحديث باسم الله، وحق الانفراد بمعرفة رأي السماء وتفسيره في شؤون الدين وأمور الدنيا".

إن دولة المستضعفين لا تفرز إطلاقا ولا تسمح لأي فرد أو أي مؤسسة أن ينصب نفسه ناطقا رسميا باسم الإسلام ..إن حكوماتها تظهر بإرادة الشعب وتختفي بإرادته ".هذا المعنى تم تأكيده أيضا في " الرؤية الفكرية " للمجموعة التي ورد فيها أن " الإسلام دين الجماهير ولن يرضى أبدا جرها إلى الجنة بالسلاسل.هو لا يفرض عليها نظامه إلا بعد مطالبتها به.لذلك كانت الجماعية منحى أساسيا في الدعوة الإسلامية..إن الشورى تعني أيضا احترام ذاتية الفرد وتقرير حريته في انتمائه العقائدي والسياسي، ف (لا إكراه في الدين )، ولا تعصب مقيت، ولا محاكم تفتيش.الشورى في الأخير هي الطريقة المثلى لإقرار كرامة الإنسان لتحقيق انعتاقه المأمول، لأن الشورى في جوهرها رفض نخبوية العمل السياسي وتهميش الجماهير، لأنها تسعى لتحقيق ذلك المبدأ الإسلامي العظيم (كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته) ".يلاحظ أن المجموعة استعملت مصطلحي الشورى والديمقراطية بمعان تكاد تكون واحدة.



## تأملات في المسألة الاقتصادية:

ربط "الإسلاميون التقدميون" في مرحلتهم الأيديولوجية بين الطبيعة الاجتماعية للدولة وبين اختياراتها الاقتصادية.تساءلوا في البداية عن ماهية "الاقتصاد الإسلامي". وانتهوا في لائحة "نحو رؤية اقتصادية "إلى القول بأن المسلمين " اختلفوا في تحديد الملكية، وفي طبيعتها، كما اختلفوا في تحديد العلاقة بين رأس المال والعمل.واختلفوا في المدى الذي يجوز للدولة التصرف في الثروة العامة.بل حتى الربا الذي يعلن كثيرون أنه محل اتفاق، أُختلف في طبيعته ومقداره.وكل ذلك دليل واضح على غياب نظام اقتصادي إسلامي جاهز ".لكن ذلك " لا ينفي وجود فلسفة عامة في القرآن والسنة يمكن أن تكون أرضية فكرية لنحت نظام اقتصادي معاصر.ولا يتحقق ذلك إلا بربط هذه التوجيهات العامة بمقاصد الشريعة، وبطبيعة العلاقات الاجتماعية السائدة حاليا، مع تدعيمها بأدوات التحليل العلمية التي وفرها علم الاقتصاد المعاصر.أما إذا أخذت تلك التوجيهات بشكل مجرد، وحسب فهم تاريخي معين متأثر بالمراحل البدائية التي كانت عليها العلاقات الاقتصادية في ذلك الزمن الغابر، فإن تلك التوجيهات ستصبح وعاء للاتجاهات الرجعية، وستلعب بها الآراء الفقهية المتناقضة، فتفقد فعاليتها وتصبح مطية لقوى معادية لمصالح وطموحات الجماهير ".

اعتقد " الإسلاميون التقدميون " أن رجال الإفتاء في العصر الحديث، عندما يتناولون المسائل الاقتصادية يتيهون في ميدان متعدد الأنفاق، كلما خرجوا من نفق دخلوا في نفق جديد.كما أنهم يعانون من عزلة مزعجة عن واقع الناس وما يعانيه الناس ".يعود ذلك إلى أسباب عديدة من بينها:

١. الفقه الاقتصادي عند المسلمين " توقف ولم يتطور.وكيف له أن يتطور والاقتصاد في تلك المرحلة التاريخية كان منغلقا وساكنا[٨٦].

٢. أحدثت الثورة الصناعية انقلابا خطيرا في حياة الناس الاقتصادية مما جعل الاقتصاد يتحول إلى علم مستقل، وتصبح له مدارس ومناهج، ويرتبط بممارسات وتجارب متنوعة ومعقدة وسريعة التحول والتطور.وهذا من شأنه أن يجعل أي رؤية تقليدية عاجزة عن مواكبة التغييرات الجارية اليوم.

٣. جهل رجال الإفتاء بتقنيات وتعقيدات العلوم الاقتصادية الحديثة.

٤. ارتباط أغلبهم بتجارب واجتهادات الماضي، مما جعل الكثير منهم أقل جرأة في الاجتهاد والتجديد من فقهاء الأمس.فلا يزال معظمهم كلما تطرق لمسألة اقتصادية يورد آراء مالك وأبو حنيفة وغيرهم دون إدراك لاختلاف الزمان والمكان..إن آراء بعضهم يطلقونها، فيضفون الشرعية أحيانا على سياسات القوى الرجعية، ويساهمون في المقابل في عزل كل النزعات التقدمية ".

ما كان صنعه " الإسلاميون التقدميون " بالنسبة إلى النظام السياسي جددوا تأكيده بالقول أنهم لا يملكون نظاما اقتصاديا جاهزا. لكنهم اعتبروا أن حركتهم " لا تؤمن بالتنظير في الفراغ، ولا تنطلق من الماضي لإسقاطه على الحاضر.إنها تنطلق من الواقع وتتعامل معه كما هو، ثم تدخل معه في علاقة جدلية لتوجيهه نحو مشروع مستقبلي، ينسج في ضوء ملابسات البيئة والتجربة

٨٦ هذا القول مبالغ فيه قليلا، نظرا لاستمرار محاولات الالتحاق بقضايا العصر، لكن مع ذلك تبقى الفجوة قائمة بين مستوى ما يكتب أو يفتى فيه وبين الواقع المعقد.

الإنسانية عموما، وكذا القيم العقدية التي تؤمن بها.وبما أننا نعيش في مجتمعات تتركب من شرائح اجتماعية متمايزة في نمط حياتها ومتناقضة في مصالحها، وجب تحليل طبيعة هذه الدينامية الصراعية، وتحديد أبعادها، وتحديد موقف منها، ثم الانحياز لأحد أطرافها.هذا الانحياز سيؤثر حتما في طبيعة الحركة ، وفي تحديد مسارها السياسي والاجتماعي، بل وحتى الثقافي ".

قالوا إن هناك مواقف ثلاثة من مسألة الصراع الاجتماعي:

١. الأول " نفي وجود الصراع مطلقا.وهذا لا يستقيم مع الواقع، لأن الصراع قائم داخل هذه المجتمعات، ولكنه متفاوت الحدة ..

٢. التسليم بوجوده مع التخفيف من قيمته، واعتباره ناشئا من جراء الفساد العقائدي والأخلاقي، وأنه بإصلاح هذه الجوانب تستقيم الأوضاع وتستقر العلاقة بين جميع الأطراف. هذه المعالجة الأخلاقوية والميتافيزيقية للصراع تؤدي إلى إيمان بإمكانية التعايش بين كل الأطراف في ( مجتمع إسلامي ) ؟.هذا الموقف بدوره يستبطن رؤية توافقية أو سكونية للحياة الاجتماعية، مع أن واقع الشعوب وتاريخها الطويل أثبت أن الحياة الاجتماعية كانت قائمة على مبدأ الصراع، وذلك في جميع حقبات التاريخ بما في ذلك مجتمع الصحابة..

٣. التسليم بوجود الصراع مع تحديد الموقع، وتحمل نتائج ذلك الخيار، والتكيف مع متطلباته وخصائصه".

عمقت المجموعة نقاشها حول مدى مشروعية استعمال مصطلح "الصراع الطبقي"، وانتهت إلى القول بأنها لا ترفضه من الناحية المبدئية "كأداة لتحليل مجتمعات العالم الثالث"، ولا ترى فيه أمرا منافيا " للتصور الإسلامي الذي يقر بأن الصراع الذي قام بين الأنبياء والمترفين كان من دوافعه الأساسية حرص هؤلاء على المحافظة على مصالحهم ومواقعهم ".لكنها مع ذلك قدمت تحفظين على المصطلح.من جهة رفضت الاعتقاد، كما فعل الماركسيون، بأن مقولة الصراع الطبقي هي بمثابة " مفتاح التاريخ، وأن بإمكانها تفسير كل الظواهر التاريخية والحضارية.هذا التعميم ليس صحيحا، لأن التاريخ باعتباره حركة الإنسان أعقد وأوسع من أن يفسر بالاعتماد فقط على العامل الواحد.النظرة الأحادية غير علمية.التاريخ البشري تحركه عوامل متعددة، وهي متفاوتة في القوة والتأثير من مرحلة إلى مرحلة، ومن واقع إلى آخر".

من جهة أخرى أشارت المجموعة إلى تنزيل المصطلح على الأوضاع الراهنة في البلاد العربية" يتطلب تحديدا دقيقا لمعنى الطبقة.فإذا اعتبرنا أن الطبقة هي الفئة الاجتماعية التي تشمل مجموع الشرائح التي يربطها حد أدنى من المصالح المشتركة وتحيا ظروفا معاشية متشابهة، وتحركها بوعي مطامح موحدة.إذا تبنينا هذا التعريف وحاولنا إسقاطه على الشرائح الاجتماعية التي تتكون منها المجتمعات العربية، تبين ...أن البنية الاقتصادية للمجتمعات المتخلفة مازالت بدائية، ولم تدخل مرحلة التصنيع الحقيقي الذي سيحدد هيكليتها الاجتماعية، ويجعل كل الشرائح تتمايز وتعي بهذا التمايز كما حصل في أوروبا ".بناء على هذين التحفظين، رأت الحركة أن " إطلاق الصراع الطبقي على الديناميكية السائدة في المجتمع العربي، تعسف وجهل بطبيعة المصطلح وطبيعة الأوضاع.وترى أن استعمال مصطلح الصراع الاجتماعي أقرب وأدق للتعبير عن هذه الديناميكية".

لكن ألا يتعارض هذا المنهج في التحليل مع القول بأن الدعوة الإسلامية موجهة للجميع سواء الفقراء منهم أو الأغنياء ؟.تجيب اللائحة على ذلك بالقول " إن كثيرا من الإسلاميين لا يميزون بين طبيعة العمل الدعوي الذي يهدف إلى التعريف بالإسلام وتجديد صلة المسلمين بدينهم، وبين



طبيعة العمل السياسي الذي يولي أساسا اهتمامه بالمشاكل المطروحة في المجتمع.فعلى المستوى الأول لا يخرج الإنسان عن الإسلام بسبب قناعاته السياسية وانتماءاته الاجتماعية.لكن على المستوى الثاني يؤخذ بعين الاعتبار الموقع الاجتماعي لارتباطه بمفاهيم العدل والمساواة.فعلي ابن أبي طالب لم يطعن في إيمان أحد عندما قال (أنتم عباد الله، والمال مال الله، يقسم بينكم بالسوية، لا فضل فيه لأحد على أحد. وما جاع فقير إلا بما متع به غني). فهو بهذا القول حدد طريقة توزيع الثروة فثار عليه المشفقون على مصالحهم".

الهام في كل ما سبق أن "الإسلاميين التقدميين" رأوا في تلك المرحلة المبكرة من تجربتهم وتجربة العمل الإسلامي في تونس أن مجتمعهم الإسلامي المنشود لا تتحقق اختياراته السياسية الديمقراطية إلا " باختيارات اقتصادية تنطلق من نفس المنطلقات لتحقيق نفس الأهداف.أي أن الشورى السياسية التي تحكم المستضعفين وتجعلهم أصحاب القرار لا تتجسد إلا بعدالة اجتماعية تقضي على مصادر الاستغلال، وتجعل المنتج يتمتع بإنتاجه ".وفي هذا السياق أكدوا رفضهم " لكل تنمية تتحقق على حساب الإنسان وتحوله إلى آلة أو شيء.ورفض كل تنمية اقتصادية تفضي إلى تكديس الثروة الوطنية بيد القلة ".كما رفضوا نمط التنمية " الذي يجعل من الاستهلاك والتنافس والربح والرفاه قيما عليا على حساب قيم العدل والتآخي".

هذه الرغبة الواضحة في تحقيق العدل، التي سيطرت على عناصر المجموعة في تلك المرحلة التأسيسية، جعلها تتعلق بأطروحات مثالية، وتتبنى نمط الملكية الجماعية، الذي يختلف عن نظام ملكية الدولة الذي ساد في التجارب الشيوعية." الملكية الجماعية هو الأسلوب الأفضل الذي يجعل التوزيع عادلا، ويحول ملكية وسائل الإنتاج من أداة للسحق والاستلاب إلى أداة للتحرر الإنساني والشعور الذاتي لدى المستضعفين..كما أن الملكية الجماعية هي التي ستجعل التسيير الذاتي أسلوبا ناجعا وناجحا في إدارة المؤسسات ".لكن المجموعة كانت مدركة بأن اختياراتها في تلك المرحلة (مجتمع لا طبقي + تسيير ذاتي + ملكية جماعية) " قضايا صعبة التحقيق، لا يستسيغها واقعنا الراهن.لكن وقد استساغها العقل واعتبرها أقرب لتجسيد مبدأ العدل الاجتماعي ستبقى بمثابة (الأوتوبيا ) تحدد طبيعة الطموح، وتوجه المسار..فالحركة ضد أي تعسف على الواقع، حيث تصبح القوالب الجاهزة قامعة للواقع فترة من الزمن حتى ينفجر ويلقي بها في سلة التاريخ ".في المقابل تبنت المجموعة مطالب مرحلية دافعت عنها مثل " حرية العمل النقابي "، والدعوة إلى "الإصلاح الزراعي "، و "إعطاء الأولوية للنهوض بالفلاحة..لتحقيق الاكتفاء الذاتي "، و" إبراز أهمية الوحدة العربية باعتبارها الحل الوحيد لإنشاء صناعة ثقيلة ".فالحركة كانت تعتقد بأن "الصناعة قدر محتوم في كل خطة تنموية ترمي إلى التحرر الاقتصادي والسياسي "، وهي مسألة قابلة للكثير من النقاش بعد أن عاشت الإنسانية ثورتها الرابعة أي الثورة المعلوماتية.

## "الإسلاميون التقدميون" والفكر الماركسي:

عندما كشفت المجموعة عن رؤيتها المجتمعية، كان من الطبيعي أن تتعرض للنقد من منافسيها وخصومها.من بين التهم التي وجهت إليها تأثرها بالماركسية ومحاولتها المزج بين الشيوعية والإسلام.فاهتمامها بالاقتصاد، وتبنيها لمقولة الصراع الاجتماعي، ونظرتها للدولة، ودفاعها عن الملكية الجماعية والإصلاح الزراعي زاد في إرباك الأطروحة التقليدية عند الإسلاميين، كما دفع باليساريين الماركسيين إلى الاستغراب من هذه المرونة في التعامل مع

بعض المفاهيم والشعارات التي تصوروها حكرا على دوائرهم الأيديولوجية.لقد أضفى ذلك وغيره مشروعية السؤال عن صلة "الإسلاميين التقدميين " بالماركسية ؟.

جاء الرد على تلك " الشبهة " بالقول إن " التفاعل مع أي جانب من جوانب الفكر الإنساني ليس نقيصة ولا تهمة تتطلب السعي إلى التملص منها.التقوقع الفكري والانطواء الحضاري مرفوضان تحت أي مبرر لما في ذلك من عجز وجهل.وخرافة (الفكر المستورد) حري بأن يقع طردها من أذهاننا لسذاجتها، ولما تتضمنه من حروب ورفض لكل فكر تقدمي إنساني.إن فعالية الأفكار لا تتحدد بمولدها الجغرافي، وإنما بقدرتها على الدفع والتغيير.فالرسالة الإسلامية لا تحدها أقاليم ولا حدود وإلا أصبحت عندنا (فكرا مستوردا) بالنسبة لنا نحن أبناء المغرب العربي؟.بينما القرآن رفع قيمة ( الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه )[٨٧]. من جهة أخرى يجب الاعتراف ببعض الإضافات التي عززت بها الماركسية الفكر الإنساني، ولنكف عن القول بأن (الماركسية مؤامرة يهودية ضد الإنسانية).تلك الشطحة التي طالما رددتها شخصيا بكل عفوية وارتجال وسطحية سنوات خلت، حتى أدركت أخيرا بأن المؤامرة الحقيقية تكمن، في بعض جوانبها، في الشعار نفسه حتى لا ندرك بعدا من أبعاد واقعنا المتعفن، وهو البعد الاقتصادي السياسي. أبرز إضافة قدمتها الماركسية للفكر الإنساني اعتبار المجتمع وحدة عضوية تحكمه ديناميكية داخلية، يلعب فيها الواقع الاجتماعي دورا فعالا "[٨٨].لكن مع ذلك كان هناك إدراك بأن "التوفيق بين الماركسية كمجموعة مقولات وبين الإسلام كمنظومة فكرية مآله الفشل والعبث، كأي محاولة تلفيقية قامت في تاريخ الفكر البشري..إن الرؤية الإسلامية التقدمية لا مفر لها من أن تتفاعل وتستفيد من التراث الاشتراكي، ومن مكاسب الفكر التقدمي دون أن يمس ذلك من خصائص المنهجية الإسلامية القائمة على العلاقة الجدلية المثلثة: الله والإنسان والمجتمع.بينما التلفيقية لا تراعي منطقية العلاقة بين الأفكار بقدر ما يهمها التكديس والاحتواء.ولقد تمت محاولات منذ الستينات وربما قبل ذلك، للتوفيق بين الإسلام والماركسية إلا أنها ولدت ميتة نظوا للنزعة الاستهلاكية التي اتصفت بها، ولعجز عن فهم خصائص المنهجية الإسلامية وما تقتضيه من تأصيل وتجذير "[٨٩].يضاف إلى ذلك أن الدولة في المنظور الماركسي الذي ساد منذ انتصار الثورة البلشيفية عام ١٩١٧ في روسيا بقيت "دولة مركزية كليانية ".يعود ذلك إلى عوامل كامنة في صلب النظرية، من بينها " تفسير ظاهرة الدولة من زاوية واحدة فقط هي الزاوية الاقتصادية.لا شك في أن الدولة في أحد أبعادها انعكاس للصراع الاجتماعي الجاري والكامن في بطن المجتمع وأعماقه.لكن لأن الصراع يتضمن العنف، فالدولة المعبرة عن ذلك الصراع ستعبر عنه بالعنف أيضا.يقتضي التسلسل المنطقي لهذه الفكرة يقتضي أنه في حالة حسم هذا الصراع الطبقي بتأميم وسائل الإنتاج وتغيير نمطه سينتفي عنف الدولة، بل إن ماركس يذهب إلى أكثر من ذلك فيتنبأ بتحلل الدولة وذوبانها.غير أن التجربة أكدت استمرار العنف رغم الحسم والتأميم، وأن الدولة ازدادت قوة وشراسة.لماذا ؟ لأن التناقض في صلب المجتمع لم يكن تناقضا واحدا وفي اتجاه واحد، وإنما هناك تناقضات متعددة في اتجاهات متشابكة.وأن الحسم في التناقض الطبقي لئن حل (وفي هذا نقاش) بالتأميم وتغيير نمط الإنتاج فإن التناقضات الأخرى لا بد من التسليم بوجودها أولا، وفهمها ثانيا، والبحث عن معاجتها بأشكال تتدرج ضمن دمقرطة الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية "[٩٠]. ولتأكيد أهمية المسألة الديمقراطية، تمت دعوة الماركسيين

[٨٧] جزء من الآية عدد ١٨ من سورة الزمر.

[٨٨] صلاح الدين الجورشي. صحيفة الرأي.مقال " تفاعل لا تلفيق ".دسمبر ١٩٨١

[٨٩] المصدر السابق.

[٩٠] المصدر السابق.



إلى مراجعة مقولة "دكتاتورية البروليتاريا ".هذه المقولة " المبنية على معادلة ( محاربة العنف بالعنف )، والزعم بأن التسامح مع (أعداء الشعب ) وأعداء الثورة من شأنه أن يغذي (الانقلاب المضاد) ويضعف الدولة الجديدة.لكن الإشكال الكبير يكمن عادة في تحديد من هم (أعداء الشعب وأعداء الثورة). إن هذه المقولة تعطي صلاحيات خطيرة للدولة في مجتمع اشتراكي، وفيها تبرير نظري لممارسة الإرهاب وتصفية الخصوم بدون تمييز.كذلك تحديد دور الحزب الطلائعي الماركسي في المجتمع وطبيعة علاقته بالدولة والمؤسسات.يقع دائما الخلط بين الحزب وطبقة البروليتاريا، فيتحول الحزب إلى الطبقة نفسها ، ينوبها في كل شيء، ويكون وصيا عليها في كل شيء.إن هذا الوضع جعل الدولة والحزب في المجتمعات الاشتراكية وحدة لا تتجزأ، وهو ما نعانيه في مجتمعاتنا المتخلفة.في هذه الحالة تولد البيروقراطية وتتعاظم، ثم تجثم على صدر جميع المؤسسات فتسحق بذلك الفرد وكل المبادرات الخلاقة.. "[٩١].

هذا البحث عن التمايز مع المدرسة الماركسية بمناهجها وأدواتها سيزداد وضوحا مع تطور المجموعة ودخولها في سجالات مع الأوساط اليسارية الماركسية، خاصة حول مسألة الهوية التي اتسع الخلاف والصراع حولها في تونس منذ أواخر الستينات إلى مرحلة الثمانينات.إذ " لم يخفق الماركسيون العرب في التعامل مع قضية ، بقدر إخفاقهم في التعامل مع المسألة الدينية وقضية الإسلام خصوصا.مقولة ( الدين أفيون الشعوب )، التي قد يكون لها مدلول تاريخي ما، كانت أحد القوالب التي كلست فكر الماركسيين العرب وأقعدتهم عن فهم علمي موضوعي لطبيعة الإسلام وتأثيراته الماضية والحاضرة "[٩٢].وقد خصصت مجلة ١٥ / ٢١ ملفا نشرته في عددها السادس عشر تحت عنوان " الماركسية العربية وإشكالية الهوية".حيث تم التأكيد في هذا الملف على أنه سيكون " من التجني تاريخيا ومنهجيا تقديم تجربة اليسار الماركسي ككم من الهزائم والأخطاء دون إبراز الوجه الآخر للتجربة.وجه التضحيات الجسام التي قدمها شباب ( اليسار الجديد ) الذي ولد في الستينات وفي أحضان الاشتراكية المزيفة التي عمقت المركزية السياسية ووسعت في صلاحيات الدولة وهيمنتها.وجه التيار النقدي الذي أسهم في تعرية الخطاب السياسي وكشف مغالطاته الاجتماعية و( الثقافية )، وهو تيار سرعان ما ارتكس في الدغمائية ليؤسس بدوره خطابا مغلوطا وسلطويا ".لكن في مقابل ذلك أصيب اليسار بحالة تشرذم سرطاني، ومعظم انقساماته " لم ينتجها الواقع القطري وإنما أفرزها صراع دولي أساسه المصالح والقوميات".وإذا كان تطور الأيديولوجيات ظاهرة الصحية إلا أن "المؤمنين بالماركسية اعتبرها علما في دراسة التاريخ والمجتمعات مثلها مثل الكيمياء والفيزياء[٩٣].لهذا عندما توالت التعديلات الماسة بالأصل و (الثوابت ) كان ذلك إعلانا عن أزمة معرفية رغم اصطباغها بعلاقات سياسية.لم يتطور التاريخ في اتجاه مغاير للنبوءات ( العلمية ) فقط، وإنما بقي الواقع متقدا على النظرية التي تضطر بعد ذلك أن تلحق به، وتحاول أن تكون صداه وبنيته الفوقية.أما على المستوى القطري، وفي غياب منظرين كبار، فإن عمليات التركيب بين المصطلحات / المفاهيم وبين الواقع المتحرك بلغت من الارتجال والتنافر مما جعل اللجوء إلى الانغماس في الممارسة السياسية، والإيهام بالخطر الداهم من خارج الدائرة اليسارية، باعتباره المنفذ الوحيد لتعويم الإشكال النظري ".بناء عليه " مثلت الماركسية تحولا هاما ونوعيا في مجال الفكر الغربي. بل هناك من اعتبرها سقف

[٩١] المصدر السابق.

[٩٢] محمد القوماني . " الماركسية واليسار الإسلامي : أية علاقة ؟ ".مجلة ١٥ / ٢١. عدد ١٦. جوان ١٩٨٨.

[٩٣] راجع خطاب الأمين العام للحزب الشيوعي التونسي السيد محمد حرمل بمناسبة الذكرى المئوية لكارل ماركس. والمعلوم أن الحزب الشيوعي حل نفسه فيما بعد، وأسست قيادته مع مناضلين آخرين "حركة التجديد "، وذلك في مطلع التسعينات.

المشروع الغربي، والصياغة الأرقى له. إذ لا يوجد مجال معرفي واحد داخل العلوم الإنسانية "إلا وأثرت فيه الماركسية بوجه من الوجوه، التاريخ، الاقتصاد السياسي، الاجتماع، الفلسفة، الفكر السياسي، علم النفس، الأدب والفن...لكن عندما انتقلت النظرية إلى مشاريع حكم وعلى نطاق دولي، بدأت تتحول الماركسية إلى ماركسيات، وأخذت الخصوصيات تتدخل بقوة في تكييف النظرية ومغالبتها، حتى أصبحت ( الخصوصية ) هي المرجع الفعلي دون التصريح بذلك إلا أحيانا. عندما انتقلت إلى الفضاء العربي الإسلامي، وبدل أن تتفاعل مع الخصائص القومية والدينية لهذا الفضاء، اصطدمت بها وحاولت القفز عليها باسم الأممية حينا، وباسم العلمية حينا آخر، بل حاولت (بعض الفصائل) على المستويين السياسي والفكري، نسخ هذه الخصائص والقضاء عليها بحجة أنها تمثل جزءًا من البنية والمرحلة الإقطاعية [٩٤]". وبدل أن تسهم الماركسية في إثراء الثقافات الوطنية، تحولت في بعض التجارب إلى " أداة تفقير للثقافة القومية ووسيلة اغتصاب للواقع الثقافي والاجتماعي. إن ربط النظرية الماركسية بمحيطها التاريخي والمعرفي، وبالتالي إبراز نسبيتها وخصوصيتها لا يعني مطلقا التشكيك في قيمة الإمكانيات الجديدة التي ساهمت بها في تطوير الفكر الأوروبي وأدوات التحليل التي قدمتها للواقع التاريخي، بل في تخليصها من القراءات اللا تاريخية التي تتعامل مع النظرية كمعطى ميتافيزيقي غير خاضع للتغيير والمراجعة[٩٥]". هذا الوضع الذي أشار إليه سمير أمين في قوله "لم تجد الماركسية إلى الآن وسائل الربط بالأصول المحلية..فهي إلى الآن تعتبر فكرة مستوردة "، مما جعل الماركسية العربية " لكي تثبت وجودها ليس أمامها سوى اختياران: إما أن تثير بين الحين والآخر بنفس متوترة وانفعال محتد بعض الإشكاليات الهامشية مع التيارات الدينية السلفية، ولا تتوانى عن التحالف في سبيل ذلك مع القوى الليبرالية ذات النفس البورجوازي المتعلمن، فتئول إلى الاصطدام بالمشاعر الدينية واستفزازها. أو أنها تندفع نحو التراث والتاريخ لتبحث عن مشروعية مفقودة..فتوظف التاريخ توظيفا أيديولوجيا حتى تطغى الأيديولوجيا على المعرفة والنظر، ويصبح التاريخ المكان الملائم لإسقاط المطامح الحاضرة المكبوتة على الماضي "[٩٦].

ليست الماركسية إذا " ( فكرة صغيرة لا تستحق الاحترام ) كما قال عنها سيد قطب ذات يوم، وتعامل معها الإسلاميون طيلة عشرات السنين. إنها آخر النظريات الشمولية التي حاولت تأطير الحضارة الغربية وأنساقها، وإضفاء الكونية عليها. هي من هذه الزاوية تشكل سقف الحضارة الغربية في مجال صنع الأفكار الكبرى والمدعية امتلاك التاريخ أو السيطرة على حركة التاريخ[٩٧]. ومن هذه الزاوية عجزت تاريخيا عن استيعاب الإشكاليات الخصوصية لمنطقة العالم الإسلامي.

رغم أهمية الردود السابقة التي قامت بها عناصر المجموعة للتبرؤ من شبهة الماركسية، هناك جوانب لابد من ذكرها لفهم بعض الخلفيات التي جعلت " الإسلاميين التقدميين " يهتمون كل ذلك الاهتمام بالمسألة الاجتماعية خلال المرحلة الأولى من تشكلهم الأيديولوجي والتنظيمي، ويقيمون جسورا مفتوحة مع التراث الاشتراكي.

---

٩٤ صلاح الدين الجورشي. من مقال " الحركة الماركسية والبحث عن الهوية ".مجلة ١٥ / ٢١.جوان ١٩٨٨.ص ٢٠.

٩٥ عبد الرزاق العياري. " قراءة لأزمة اليسار الماركسي في تونس ".مجلة ١٥ / ٢١.جوان ١٩٨٨.ص ٢٥.

٩٦ نوفل سعيد. " الماركسية العربية : بين الواقع المستعصي والعوائق المنهجية ".مجلة ١٥ / ٢١.عدد ١٦.جوان ١٩٨٨.

٩٧ صلاح الدين الجورشي " بعد أزمة الخليج: الجبهة الثقافية والدور المستقبلي للإسلام ".سلسلة بحوث الثقافة والحضارة (٢).مركز دراسات العالم الإسلامي.ص ٧٦.مالطا ١٩٩٢.



يتمثل العامل الأول في الخلل الكبير الذي يشكو منه الفكر الإسلامي بين مختلف أضلاعه، حيث تطغى الجوانب العقدية والتربوية والحركية على الجوانب السياسية المتعلقة بأسس الدولة والنظام السياسي. أما المسألة الاقتصادية فتعتبر الحلقة الأكثر ضعفا وسطحية، رغم أن التراث الفقهي يشهد بأن فقه المعاملات كان ناميا إلى حد كبير. إن ما يطلق عليه مجازا " البرنامج الاقتصادي " لحركة الإخوان والمتضمن في رسائل المرحوم حسن البنا، لم يكن سوى توصيات عامة لم تتأسس على تحليل عميق للبنية الاقتصادية للمجتمع المصري، ولا تحتوي على إلمام أدنى بالنظم الاجتماعية الحديثة. إنه من الظلم مطالبة الرجل بوضع برنامج اقتصادي لمصر في مرحلة الثلاثينات والأربعينات. إنه ليس منظرا اقتصاديا، بقدر ما كان مربيا وسياسيا وداعية. شعر الإخوان، بعد نموهم العددي وخوضهم بعض التجارب الانتخابية والسياسية، بمدى احتياجهم لرؤية اقتصادية واجتماعية متكاملة وعميقة. لكن معظم ما كتبوه وأمكن الاطلاع عليه بقي يفتقر للعمق[٩٨]، تطغى عليه الاعتبارات الأخلاقية. مع ذلك حاول بعضهم الاجتهاد، مثلما فعل المرحوم مصطفى السباعي رمز الإخوان في سوريا عندما رفع شعار " الاشتراكية الإسلامية "، وبدل أن ينظر البقية لتلك المحاولة كخطوة جريئة وإن كانت نسبية، في اتجاه تعميق المسألة الاجتماعية، تم انتقاد الرجل، واعتبر حديثه عن الاشتراكية داخل المنظور الثقافي الإسلامي سقطة من سقطاته. ثم جاء سيد قطب ليتحدث في البداية عن معركة الإسلام ضد الرأسمالية، ويحاول البحث عن أسس العدالة الاجتماعية في الإسلام، لكنه سرعان ما تراجع عن تلك المغامرة الشيقة التي شرع في خوضها قبل أن يلتحق بالمدرسة الإخوانية، وإذا بهذا الانتماء يدفعه كغيره إلى قضاء بقية حياته معالجا المسائل العقدية والحركية، حتى انتهى إلى القول بأن معالجة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي يعاني منها المسلمون اليوم، ليست من مسئولية الإسلاميين ولا من مسئولية الإسلام، بل هي مشكلات المجتمع الجاهلي، وعلى هذا المجتمع أن يعالجها ويجد لها الحلول الملائمة.

في هذا الإطار عندما بحث " الإسلاميون التقدميون " عن رصيد فكري يساعدهم على تأثيث وعيهم بالمسألة الاجتماعية، لم يجدوا عند الإخوان أو في الأدب الحركي المتوفر طرحا يقنعهم، بل وجدوا شعارات انتقدوها بشدة في تلك المرحلة نظرا إلى تعارضها مع طبيعة العلاقات الاجتماعية التي اعتقدوا بضرورة الدفاع عنها داخل نموذج المجتمع الذي آمنوا به وناضلوا من أجله." إن الحياة الاقتصادية اليوم تلعب دورا رئيسيا في تكوين أفكار الناس، وتحتل مكانة مرموقة في اهتماماتهم اليومية. إن الذي لا يملك حدا أدنى من الثقافة الاقتصادية لن يتمكن من فهم جانب كبير من طبيعة العالم ومشاكل الدول والمجتمعات في هذا العصر المتحرك، وبالتالي فإن كل راغب في تغيير العالم لا يملك مشروعا يحل به تناقضات الحياة هو حالم يصرخ في واد، ويجدف في الصحراء".

اعتبرت كتابات المرحوم "باقر الصدر" المرجع الشيعي العراقي الذي تم إعدامه مع عدد من أفراد أسرته، خطوة جديدة في تناول المسألة الاقتصادية خاصة في كتابه الشهير[٩٩] "اقتصادنا". لقد تفاعل الرجل من منطلق نقدي مع الأدب الماركسي والرأسمالي، وحاول بلورة رؤية بديلة من خلال قراءة النصوص الإسلامية وفقه أئمة الشيعة وفقهائهم. الهام في مساجلاته مع هذه التيارات الأيديولوجية، هو ملامسته بشكل مباشر القضايا المركزية للمسألة الاجتماعية، مثل الملكية،

---

٩٨ انظر "المسألة الاجتماعية عند الإخوان المسلمون "، شكيب البقيلي عدد ١٩.

٩٩ صلاح الدين الجورشي. تعليق على كتاب" جوانب من المسألة الاجتماعية " تضمن نصوصا مختارة لمحمد باقر الصدر. مكتبة الجديد. في مطلع الثمانينات.

وطبيعة العمل والأجر، مساحة تدخل الدولة ودورها في التنمية الاقتصادية.وهو ما أوصله إلى عدة ملاحظات حيوية مثل حديثه عن " منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي للحياة الاقتصادية "، أو إشارته إلى أحد مظاهر الخلل في الفقه الاجتماعي التقليدي سواء عند الشيعة أو السنة، ويتمثل في أن " المجتهد، خلال عملية الاستنباط، تمثل في ذهنه صورة الفرد المسلم الذي يريد أن يطبق النظرية الإسلامية للحياة على سلوكه، ولا يتمثل صورة المجتمع المسلم الذي يحاول أن ينشئ حياته وعلاقاته على أساس الإسلام "، وهو ما جعل المنهج الفقهي يفقد تدريجيا نظرته الشمولية ويتعامل مع الفرد بمعزل عن إطاره الاجتماعي.كذلك قوله بأن "النظرية الإسلامية لتوزيع الثروة المنتجة تعتبر أن السلعة المنتجة ملك للإنسان العامل المنتج للسلعة وحدها، وأما وسائل الإنتاج المادية التي يستخدمها الإنسان في عملية الإنتاج من أرض ورأسمال وسائر الأدوات والآلات فلا نصيب لها من الثروة المنتجة..فإذا كانت تلك الوسائل ملكا لفرد..كان على المنتج أن يكافئه على الخدمات التي جناها عن طريقها "[100].شكل ذلك الجهد علامة فارقة بين منهج التفكير داخل المدرسة الشيعية وبين منهج المدرسة السنية، وهو ما جعل كتابات الصدر تصبح في تلك المرحلة أحد المراجع المعتمدة من قبل الإسلاميين التونسيين وغيرهم.لكن مع ذلك لم ير " الإسلاميون التقدميون " يومها في تلك المحاولة الاستجابة المطلوبة لتطلعاتهم الفكرية والاجتماعية، وجعلهم يبحثون عن مصادر أخرى أكثر جرأة وشمولا.وبما أنهم انطلقوا من نظرة نقدية للرأسمالية التي رأوا فيها نظاما متناقضا مع مبادئ العدل والمساواة والتضامن الاجتماعي، حاولوا أن يستفيدوا من التراث الاشتراكي النقدي للمنظومة الرأسمالية دون تبني الفلسفة المادية أو ابتلاع المنهج الديالكتيكي في تفسير التاريخ، إضافة إلى نقد الطابع الاستبدادي والشمولي لنظرية الدولة في المنظور الماركسي.

- العامل الثاني:دور الساحة الطلابية في تنشيط حركة الأفكار.تعتبر فترة الثمانينات في تونس، مرحلة طغيان الأيديولوجيا والصراع الأيديولوجي على الساحة الجامعية.فعندما كان الطلبة يتمتعون بقدر عال من الحريات داخل الحرم الجامعي، أسسوا تقاليد هامة من بينها ما عرف بالمجلات الحائطية، حيث ينشر كل تيار مواقفه بشكل متتابع، ومع كل موقف تنظم حلقات مستمرة للنقاش والصراع، رغم الطابع الإقصائي والعنيف الذي ميز سلوك الفصائل الطلابية تجاه بعضها البعض خاصة بين تنظيمات أقصى اليسار الماركسي والجناح الطلابي لحركة الاتجاه الإسلامي، إلا أن من تداعيات هذا الصراع حصول تفاعلات فكرية، خاصة عندما تتشابه المطالب والمواقف والحاجيات، مع التباين في العبارات وصياغة الشعارات.وبما أن " الإسلاميين التقدميين " أسهموا في تلك الفترة في كسر الأطر السابقة التي كانت تضبط علاقة العنصر الإسلامي بالفكر الآخر، وولدوا لدى القواعد حالة تساؤل وبحث في الصف الإسلامي الحركي، وخلقوا سيولة فكرية ومرونة في التعاطي مع أدبيات مختلف التيارات السياسية والأيديولوجية في الساحة العربية، فقد ولد كل ذلك انفتاح الطلبة الإسلاميين بالخصوص على ما يطرح في عالم النشر، بما في ذلك الكتابات الماركسية.وبعد أن كان معرض الكتاب مقسما بين جمهورين، الجمهور الإسلامي الذي يندفع كالسيل في اتجاه الكتاب الديني الحركي والتراثي، وجمهور مقابل يهرول نحو الأدب الاشتراكي والتقدمي، بدأ الوضع يختلف مع مطلع الثمانينات بوجود جمهور ثالث يتكون أساسا من طلبة إسلاميين جعلوا في مكتباتهم الخاصة رفوفا لدور نشر كانت من قبل "محرمة" عليهم مثل دور "الحقيقة" و"الطليعة" و"التنوير" و"الفارابي"

[100] محمد باقر الصدر.مقال " النظرية الإسلامية لتوزيع المصادر الطبيعية ".كتاب " جوانب من المسألة الاجتماعية ".إعداد وتعليق "صلاح الدين الجورشي.مكتبة الجديد.ص ٦٣.تونس.



وغيرها. وإذ كان الدافع في البداية هو التعرف على أفكار الخصوم للرد عليها، إلا أن هذا السجال الأيديولوجي نتج عنه، بوعي أو بغير وعي، كسر الحواجز الثقافية، خاصة عندما جنح الطرف الإسلامي نحو الأطروحات الثورية بعد الوهج الأول الذي أحدثه انتصار الثورة الإسلامية في إيران.

- العامل الثالث: التفاعل مع أطروحات حركة "مجاهدي شعب": لاحظنا سابقا أن التيار الإسلامي التقدمي، اتخذ مواقف نقدية تجاه الخط الخميني الذي ساد وغلب بقية التيارات والفصائل.كما حاول التيار أن يستفيد من بقية روافد الثورة، ومن بينها " حركة مجاهدي شعب" التي شكلت في البداية قوة محورية في المعارضة الإيرانية قبل أن ترفع السلاح وتدخل في صراع دموي ضد النظام، مما كلفها وكلف الشعب الإيراني حمامات دم رهيبة.كانت هذه الحركة تعتقد بأن الإسلام كتصور للعالم " لن يدخل متحف التاريخ ليوضع إلى جانب الفأس الحجري، لأنه لن يقع إفراغه من جوهره الديمقراطي والشعبي العميق.وأن الإسلام ثورة تعبوية قادرة على بعث روح الالتزام الكامل لدى الكائن الذي هو مصدر التأمل.، وأنه يهدف إلى مجتمع أكثر توازنا، وأكثر إنسانية، وأقل اغترابا".كما التقت المجموعة مع إيمان " مجاهدي شعب " بأن الأساس الفلسفي الأول للنظرية الإسلامية هو التوحيد، وأن المسار النهائي لمفهوم التوحيد هو إلغاء الطبقات والتناقضات، ومن هنا يناضل الإنسان المسلم من أجل إقامة مجتمع عادل على صورة الإله العادل، وهو ما يجب ترجمته على مستوى الأبنية الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك على الصعيدين الفردي والجماعي.كما تأثرت المجموعة برؤية مجاهدي خلق القائلة بأنه " طبقا للرؤيا التوحيدية ذات النزعة الواقعية، كل ما هو تكاملي وماض صوب الرقي على نهج حركة العالم تقدمي وثوري، وسوى ذلك رجعي وبالٍ.بعبارة أخرى الرجعية عبارة عن الرجعة بجانب الغابرات والباليات، والدفاع عن المعايير والقيم المعادية للتكامل والمهترئة الزائلة بمفهوم انقضاء فترتها التاريخية أو المستقرة على عتبة الزوال.وحسب التبيان الأيديولوجي، الرجعية هي الصد عن سبيل الله والشعب "[101].

اطلع الإسلاميون التقدميون باهتمام على كراس ل" منظمة مجاهدي الشعب " تحت عنوان " كيف نتعلم القرآن ؟ "، الذي تضمن محاولة لوضع منهجية اعتمدتها الحركة في توظيفها الأيديولوجي للنصوص القرآنية التي عززت بها مواقفها من مختلف القضايا السياسية والفكرية.وقد جاء هذا الكراس على إثر نقد ذاتي قام به مؤسسو المنظمة، ونتج عن بحثهم لأسباب الإخفاقات التي تعرضوا لها في السابق.اتخذوا من القرآن مرجعا مذهبيا وأيديولوجيا في الوقت الذي اعتبرت المنظمة " دراسة المذاهب الأخرى من دون أي تعصب، وبالأخص المذاهب التقدمية الثورية، فريضة على نفسها".كما آمنت بأن " الطريق الوحيد لطرح الإسلام والقرآن على صعيد المجتمع والعمل على الاهتمام بهما، هو عرض الوجه الثوري لهما والمشاركة في تغيير المجتمع، والحركة الثورية الاجتماعية معا ".

[101] من نص " ماهي الرجعية ومن هو الرجعي ؟ "، لمنظمة مجاهدي شعب.وهو نص مشحون بنبرة أيديولوجية متضخمة شرحت فيه المنظمة المقاييس الفكرية والاجتماعية والاقتصادية لمصطلح الرجعية في ضوء تضاريس الواقع الإيراني في عهد الشاه وفي مطلع الثورة، وعددت فيه الطبقات التي يمكن أن تنعت بهذه الصفة، وربطت ذلك بالدلالات السياسية للمصطلح، واستعرضت مواقف هذه القوى الرجعية من الليبرالية والحرية والمسألة الثقافية، والمرأة، والعلم خاصة العلوم الإنسانية.وكان هذا النص من أكثر نصوص المنظمة التي راجت في أوساط المجموعة خلال تشكلها الأول.

شهدت منظمة مجاهدي الشعب خلافات مذهبية شديدة خلال السنوات الأولى من تأسيسها.دار جدل عاصف بين المؤسسين حول الموقف من الدين وتوظيفه في العمل الثوري للمنظمة.وكان الانفتاح على الماركسية من أبرز العوامل التي غذت هذا الصراع الذي انتهى بحصول انشقاق داخل المنظمة، وخروج فصيل متمسك بجعل الماركسية المرجعية الوحيدة للعمل السياسي والأيديولوجي.هذه الخلفية التاريخية كانت حاضرة لدى " الإسلاميين التقدميين"، وكان بعضهم حذرا في علاقة المجموعة بالأدبيات الشيوعية؛ خشية أن تفقد المجموعة هويتها الفكرية، وبدل أن تستفيد من اطلاعها على الثقافة الماركسية بمختلف تياراتها وقراءاتها، تتورط في خلافات تضعفها وتستنفد جهودها في متاهات هي في غنى عنها.ومن هنا ارتبط الانفتاح الفكري بنزعة نقدية للحركة الماركسية ومراجعها.

## الرهان على الثقافي قبل السياسي:

كانت حركة ( الاتجاه الإسلامي )، التي ستسمى فيما بعد (حركة النهضة)، تعمل جاهدة ولا تزال للحصول على الاعتراف بها كحزب سياسي يهدف إلى الوصول إلى الحكم.لهذا تمحور تاريخها حول الصراع من أجل منحها تأشيرة الترخيص القانوني.أما " الإسلاميون التقدميون"، فقد تطور موقفهم من العمل السياسي، بعد أن خاضوا تجربة تنظيمية دامت أربع سنوات، أرهقتهم كثيرا، وجعلتهم يصطدمون بصعوبات شتى، وتضطرب أولوياتهم بشكل واضح مما أثر على انسجامهم الداخلي وأربك مسيرتهم وقلص من مردوديتهم.

ظنوا في البداية أن مهمتهم المركزية تتمثل في بناء حركة بديلة عن " حركة الاتجاه الإسلامي "، تكون مغايرة في فكرها ونظرتها لمنهج التغيير، وأساليبها في التنظيم، وكيفية إدارتها للعمل السياسي.كما حاولوا أن يلتزموا بالشعارات التي رفعوها، فوسعوا في الممارسة الديمقراطية داخل التنظيم، حيث أصبحت أبسط القرارات والإجراءات تناقش من قبل الجميع، ويقع التصويت عليها بالأغلبية، وتستنزف وقتا كثيرا نظرا لتفاوت المؤهلات الفكرية والسياسية لدى الأعضاء.يضاف إلى ذلك أن العمل السياسي يقتضي الانتشار واقتحام مختلف المجالات الرئيسية، ووضع الخطط اللازمة لذلك، وتدريب الكوادر على حسن احتضان العناصر الجديدة وتوجيههم وتدريبهم، ومناقشة مختلف المستجدات السياسية والنقابية والاقتصادية والطلابية وغيرها، ووضع استراتيجيات للتحرك والتحالف مع هذا الطرف أو ذاك في مرحلة كانت تموج بالحركية وتهتز تحت وطأة الأزمة المجتمعية العامة.كل ذلك كان على حساب القضية المركزية التي برر بها "الإسلاميون التقدميون " وجودهم، ورأوا فيها إضافتهم الأساسية، ألا وهي تجديد الفكر الإسلامي، وتغيير الثقافة السائدة في المجتمع.لا يعني ذلك أنهم تخلوا في تلك المرحلة عن الهم الفكري، لكن انشغالهم بالمسائل التنظيمية عطل جهودهم الثقافية التي كادت أن تبقى رهينة المبادرات الشخصية.

من هذا المنطلق وبعد نقاشات ونقد ذاتي شديد، وخلافات بلغت حد التأزم والانفصال حول عديد من المسائل التنظيمية والسياسية والفكرية والعقدية والأخلاقية، ليس هذا مجال التعرض إليها بالتفصيل، اتجهت إرادة من تمسك بالبقاء داخل دائرة المجموعة إلى التخلص من التصور التنظيمي السابق الذي كيف مرحلة تأسيس الحركة، واستبداله بالسعي إلى بلورة تيار فكري غير مقيد بآليات تنظيمية حزبية صارمة، يعمل على إدارة الحوار مع من يرى في الأطروحات التي قدمتها المجموعة أرضية صالحة لتأسيس رؤى ثقافية جديدة.هذا المنحى العملي المرن ساعد على



النظر إلى سلم الأولويات بنظرة مغايرة عن تلك التي كانت تحكم " حركة الاتجاه الإسلامي "، أو التي سيطرت على ذهنية المجموعة في مرحلتها الأولى.لقد أصبحت المجموعة تنادي بشكل أوضح بتقديم الثقافي على السياسي.

هذه الإشكالية ليست لعبا بالألفاظ، وإنما تعبير عن اختلاف في تحليل أسباب تخلف المسلمين، وتباين في الآراء حول منهج التغيير.

قال " الإسلاميون التقدميون " بتشابك العوامل " التي أدت إلى فقدان المسلمين لشروط التقدم الاجتماعي والاستقلال الحضاري والوحدة السياسية". لكن " الخيارات السياسية والاجتماعية والأخلاقية تبقى في نهاية التحليل إفرازا للمشروع النظري العام الذي ينطلق منه الأفراد والجماعات والأمم لتحديد علاقاتهم بالوجود والتاريخ ". من هذا المنطلق اعتقد الإسلاميون التقدميون بأن " كل تحليل عميق للأزمة الشاملة التي تعيشها المجتمعات العربية الإسلامية يفضي إلى أولوية الثقافي سواء في فهم آليات الأزمة أو في بلوغ تحديث اجتماعي واقتصادي وسياسي للمجتمع والدولة"[١٠٢].

الحديث عن أولوية العامل الثقافي في مشروع التغيير " لا يعني إسقاط النضال السياسي من الحساب أو التقليص من أهميته، وإنما يعني أن السياسة إذا انفصلت عن الأخلاق ولم تعد تعبر عن مشروع نهضوي، وأصبحت هدفا لذاتها بدل أن تكون وسيلة لتشريح الواقع وإعادة توزيع السلطة من جديد على القوى الحية والعاملة بالبلاد، عندها تتحول السياسة إلى نشاط حزبي يهدف إلى خدمة مصالح الحزب قبل مصالح الشعب، وتصبح السياسة احترافا بالمعنى اللينيني".فالمسألة من هذه الزاوية ليس افتعال التناقض بين السياسي والثقافي، وإنما " دعوة لإعادة فهم السياسي من جهة والثقافي من جهة ثانية، مع البحث عن صيغة جدلية تؤسس العلاقة بينهما لصالح المجتمع المدني وعلى حساب تقليص المساحة التي تحتلها الدولة الحديثة في المشروع الثقافي العربي.نحن نعيش منذ سنوات طويلة انقلابا خطيرا في الأسس والمفاهيم.فالمجتمع ( التقليدي ) أو بتعبير أدق المجتمع الأصلي دخل منذ أواخر القرن السابع وبداية القرن الثامن الهجري مرحلة ركود وانسداد في الآفاق نتيجة عوامل ذاتية بالدرجة الأولى.مع صعود القوة الأوروبية وسيطرتها اقتصاديا وثقافيا وسياسيا، بدأت فكرة ( تعويض ) أو استبدال المجتمع التقليدي بآخر ( حديث ) تنتقل من تركيا إلى مصر لتتحول فيما بعد إلى تيار جارف لدى المثقفين والسياسيين العرب والمسلمين.قطعت الهياكل السياسية الاستعمارية أشواطا في عزل الأنماط الأهلية واستبدالها بأخرى ( عصرية ) تتوافق مع مصالح الغرب وقوانين السوق الرأسمالية.عندما تسلمت الحركلت الوطنية مقاليد السلطة كانت القيادات السياسية والفكرية سجينة الاعتقاد بأن الخروج من التخلف لا يتحقق إلا عبر بناء الدولة ( القومية ) أو ( القطرية ) الحديثة. كان الرهان في أن ( تخلق ) الدولة المجتمع الحديث، بعد كسر وإلغاء ما تبقى من هياكل وأنماط معيشية وثقافية تنتسب إلى الماضي أو (القديم ). النتيجة الخطيرة التي تولدت عن هذا المسار، تمثلت في أن المجتمع كلما ضربت أسسه وخلاياه تضاءلت قدراته الدفاعية، وأصبح مهيئا أكثر من ذي قبل للإصابة بحالة اغتراب وانسحاق..فلا قامت التنمية المفقودة ولا بني المجتمع الحديث، ولا حتى قامت ( الدولة العصرية).

لكن بما أن المجتمعات الأصيلة لا تموت، خاصة إذا كانت جذورها ضاربة في أعماق التاريخ.لذلك لاحظ المراقبون لحركة المجتمعات العربية والإسلامية أنه ( بقدر ما كانت دائرة

[١٠٢] المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين.ص ٢٥ – ٢٦.

السلطة الحديثة تتسع بقدر ما كان الإسلام يشتد ويغوص إلى أعماق الكتل والقطاعات، والتجمعات التقليدية تلجأ إلى الإسلام وتتمسك به كسلاح مقاوم لعمليات العصرنة المتتابعة والمفتعلة[١٠٣]. ليس ذلك حفاظا على التخلف وإنما حسب قول برهان غليون ( بعكس ما يتصور أصحاب التحديث وأفراد النخبة المتعلمة، مازال الدين هو السد الرئيسي أمام التفتت النهائي للجماعة وظهور تيار النكران والتصفية المتبادلين، وهو مازال أيضا منبع الشعور العربي الشامل بقدر ما جاءت الدولة الحديثة دولة إقليمية، والثقافة الحديثة ثقافة إثنية ضيقة، والاقتصاد الحديث اقتصادا تابعا ).هذا أصل الظاهرة الإسلامية ومبرر وجودها وبقائها ووظيفتها الأصلية.إنها وعي المجتمع بذاته ولذاته.فإذا انقلبت الظاهرة إلى حزب يخشى أن يستمر الإنقلاب الخطير في الأولويات، ويعتقد الإسلاميون بدورهم أن ( الإنقاذ ) يكون أولا في إرساء (الدولة الإسلامية) التي تتولى بدورها خلق ( المجتمع الإسلامي ).وهكذا يلتهم السياسي من جديد المجتمع المدني، وتسود في النهاية المشاريع السلطوية "[١٠٤].

كان هذا من بين التبريرات العديدة التي استندت عليها المجموعة لتفسير ميلها إلى العمل الفكري أكثر من انزلاقها في النشاط السياسي المباشر.مع ذلك بقيت المجموعة تؤكد بأن " الفكر العقلاني يحتاج إلى مناخ سياسي يتصف بشيء من العقلانية.إذا كانت السياسوية تتغذى من العنف السياسي، فإن النضال الثقافي يحتاج إلى استقرار سياسي يسمح بنشاط فكري أدنى ".بناء عليه وعت المجموعة منذ خطواتها الأولى بأن عليها أن "تسهم من موقعها، رغم إمكانياتها المحدودة في النضال من أجل علاقات ديمقراطية وتوازنات جديدة بين المجتمع والدولة "[١٠٥].

يعود هذا الرهان على الثقافي بدل الانغماس في دوامة السياسي إلى عدة أسباب سبق عرضها وشرحها، لكن مرده الأساسي هو طبيعة القضايا الفكرية الخطيرة التي تمت إثارتها في تلك المرحلة، خاصة العلاقة بالنص الديني.

## نحو فهم مستقبلي للإسلام: إشكالية النص:

وجد "الإسلاميون التقدميون" أنفسهم أمام إشكالية المنهج في فهم النص، وهي من أهم الإشكاليات التي حاولوا معالجتها، واستماتوا في الدفاع عن مشروعية طرحها رغم ما يحف بها من مخاطر وألغام.

هل يمكن تجديد الفكر الديني دون تجديد منهج فهم الدين ونصوصه المرجعية ممثلة في القرآن والحديث النبوي ؟.سؤال منطقي وطبيعي نظرا لارتباط الفكر بالمنهج.فما كان أصحاب الفرق الإسلامية سيختلفون فيما بينهم كل ذلك الاختلاف لولا تباينهم في منهج الرؤية وأدوات التحليل.

حتى يتم التقعيد لذلك حدد "الإسلاميون التقدميون "وظيفة الوحي، فرأوا فيه " اتصالا بين المطلق والنسبي، بين الكل والجزء للوعي بالكل". فمن أهداف الوحي " وضع الإنسان في سياق تاريخي ووجودي أشمل، وإعادة العلاقة بين الإنسان ومحيطه الكوني، فهو تحرير له من الاغتراب في اتجاه التماهي مع الله ".وتحول الوحي إلى نص " يجعل منه عاملا مرجعيا توحيديا وفي نفس الوقت إبداعيا تعدديا بحكم بنائه اللغوي وفلسفته الداخلية.لذلك فإن كل من يدعي تغيير

١٠٣ نويهض وليد.مقال " الحزب والسلطة الحديثة ".مجلة الفكر العربي .عدد ٢٣.ص١٦٣.
١٠٤ الجورشي صلاح الدين .مقال " سيزيف في بلاد المسلمين ؟ ".مجلة ١٥ – ٢١.ركن "غدا يبدأ اليوم ".
١٠٥ المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين.١٦ – ١٧.



مجتمعاتنا والنهوض بها دون الاعتماد على القرآن كمرجع توحيدي، سيسقط إمكانية أساسية في عملية النهوض، لأن القرآن تحول عندنا إلى تاريخ وذاكرة وهوية جماعية وروح تسري في الكيان الجماعي لرص صفوفه وخلق اللحمة بين أجياله وأجزائه. "[١٠٦].

خاطب الله ( وهو المطلق ) الإنسان ( وهو النسبي ) عن طريق اللغة التي " تختزل الوجود في مفردات.واللغة تعجز باستمرار عن السيطرة الكلية على حقائق الوجود ( قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا )[١٠٧]". فالمؤمن مطالب بأن يغوص باستمرار في أعماق الوجود وأسرار اللغة بحثا عن التناغم بينهما.والقرآن هو بمثابة الجسر الذي يساعد البشر على ربط صلة قوية وحميمة وإبداعية بين اللغة والوجود. والمذهل في هذه العلاقة أنها متجددة لا تعرف حدودا أو نهاية، فكما أن الوجود لا تنتهي أسراره، كذلك القرآن بأسلوبه المفتوح على العالم لا تتوقف معانيه عند قراءة واحدة، لهذا " يبعث القرآن يوم القيامة كأنه بكر "( حديث نبوي ).قدم الوحي إجابات عن أسئلة جوهرية، لكنها كانت إجابات " كلما تعمقنا فيها أحالتنا على أسئلة جديدة.فالوحي لم ينه مشكلة العلاقة بين الله والإنسان، وبين الإنسان والوجود، بل وفر أرضية يمكن من خلالها مواصلة السير نحو تثبيت هذه العلاقة "[١٠٨]. هذه العلاقة معرضة باستمرار للهزات أو للجمود المعرفي والنفسي والاجتماعي.لهذا تبقى محتاجة باستمرار، في ضوء الاكتشافات العلمية والمتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، إلى محاولات في اتجاه التجديد وإعادة التأسيس المتواصل.و " بما أن الوحي لم يقض على حالة التساؤل بل غذاها، فالإيمان يتطلب قدرا من الشك المستمر، والوحي لم يكن بديلا عن العلم ولا حائلا دون البحث[١٠٩]، ( وإذ قال ابراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى، قال أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي)[١١٠]". من هذه الزاوية يقع التمييز بين ما يسمى بإيمان العجائز القائم على التقليد والتسليم غير الواعي، وبين الإيمان المسئول المؤسس على إدراك ذاتي وجهد فكري وروحي يتفاوت في عمقه بين شخص وآخر، لكنه يبقى وليد الجهد والتأمل والاقتناع. بناء عليه أثار "الإسلاميون التقدميون" عدة مسائل في غاية الأهمية لها صلة مباشرة بكيفية فهم النصوص المرجعية وعلى رأسها القرآن الكريم:

١. قالوا إن " كل تفسير للقرآن هو قراءة تتمحور حول الإنسان، فاحتياجات القارئ وثقافته ومخزونه تتدخل بشكل مباشر أو غير مباشر لتحديد مضمون المقروء ( القرآن خط مسطور يتكلم به الرجال ) على حد تعبير علي بن طالب "[١١١].فالتفسير هو ما فهمه المفسر من النصوص التي بين يديه.ثم إن التفاسير تعكس مشاغل المفسرين وثقافتهم ضمن أنساقهم التاريخية.لذلك فإن قراءة النص الديني "عملية معقدة تعتمد على قواعد اللغة التي ندرسها في المعاهد والكليات، لكنها تعتمد أكثر على التصورات التي نتلقاها عن الثقافة المحيطة بنا وهو المعبر عنه بمحتويات المخيال الاجتماعي"[١١٢]. كل مفسر نقل لنا هموم عصره وأولوياته وموقفه منها.حتى سيد قطب رحمه الله الذي دعا في مقدمة تفسيره " في ظلال القرآن " إلى التخلي كليا عما وصفه بتصورات الجاهلية، وأن نكون في تعاملنا مع النص أشبه بالصفحة البيضاء، أي أن نقرأه بدون أفكار مسبقة، ليرسم

١٠٦ المرجع السابق.
١٠٧ سورة الكهف.الآية رقم ١٠٩.
١٠٨ المصدر السابق
١٠٩ المصدر السابق.
١١٠ سورة البقرة الآية ٢٦٠.
١١١ هذه الفقرة وما سبقها منقولة عن كراس " المقدمات النظرية ".
١١٢ أركون محمد.مجلة ١٥ * ٢١.عدد ٢ ص ٥٣.

القرآن في نفوسنا الحقائق الإلهية.رغم دعوته فهل استطاع قطب أن يتجرد كليا من تاريخه وتراثه وأولوياته؟.ألم يعكس تمحور "الظلال " حول الحاكمية والشرعية ثنائية الصراع بين الحركة الإسلامية والسلطة السياسية.ذاك أمر طبيعي لأن تفسير القرآن عمل إنساني غير مفارق للتاريخ.فالخطيب أو الكاتب أو السياسي الذي يستعرض رؤية أو موقفا يعتبرهما جزءًا من الإسلام، ويدعمهما بآية أو حديث، يقوم في أغلب الأحيان باتخاذ موقف من مسألة اجتماعية أو سياسية، ثم ينتقي ما يناسبه من النصوص ليضفي الشرعية على ما رآه وتبناه.في هذا السياق تكمن أهمية تنسيب أقوال المفسرين وآرائهم.إن أهميتها لا تسمح أو تسوغ فرض أحدهم سلطته الادبية ومنظومته الفكرية والسياسية.وهو ما يستلزم النظر في التفاسير والفقه وعلم الكلام من زاوية علمي التاريخ والاجتماع. لا يعني ذلك إلغاء الأهمية المعرفية للتفاسير السابقة، ولكن وضعها في سياقها مقدمة ضرورية للتعامل المباشر مع النص القرآني كشرط من شروط ربط الوعي الديني بالوعي التاريخي.

٢.**التفسير المقاصدي** : حاول " الإسلاميون التقدميون " أن يفهموا النص القرآني من خلال المقاصد الكبرى التي يعمل الإسلام على تحقيقها.فكل نص مرتبط بمقصد ضمني أو صريح في عباراته ودلالته.اعتبروا أن فصل النصوص عن أهداف الدين الكبرى قد أدى إلى انتشار القراءات التجزيئية وفقدان الرؤية الشمولية التي تجعل من القرآن بنية متكاملة وديناميكية في الآن نفسه.لذلك عدوا الإسلام " جملة من المقاصد الأساسية الاجتماعية والثقافية، وكل فهم للإسلام يصبح مغلوطا إذا ما تجاهل هذه الغايات والمقاصد الأساسية.إن كل عملية لفهم الإسلام تكون مبتورة إذا غابت عنها قضية أساسية وهي : أن مهمة الوحي تتمثل أساسا في بناء مجتمع الإنسان الخليفة (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ).إن إيماننا بالمهمة الاجتماعية للوحي يحتم علينا استنباط المقاصد الأساسية للشريعة الإسلامية وتجاوز الملابسات البيئية والظرفية حتى يكون الإسلام بحق صالح لكل زمان ومكان.هذا الفهم المقاصدي الذي نسعى لبلورته يبني علاقة جدلية بين الوحي باعتباره المصدر والعقل (أي الإنسان ) باعتباره المتلقي، فكلما تطور وعي البشرية إلا وألقى أضواء جديدة على الوحي بحيث تكون رسالته متجددة عبر الزمان بتجدد ونماء الفكر البشري "[١١٣].

بناء عليه تم تقسيم النصوص القرآنية إلى ثلاثة أقسام رئيسية.هناك النصوص الأصولية وهي "النصوص التي تحدد فلسفة الإسلام في العقيدة والسياسة والاقتصاد والمجتمع كإقرار مبادئ التوحيد والبعث والنبوة والشورى والعدل والمساواة ..وهي إما أن تكون قطعية الدلالة (أي محكمة)..أو أن تكون ظنية الدلالة ( أي متشابهات )..فتحمل معانيها على ما يتلاءم والمفاهيم المستنبطة من النصوص الكلية المحكمة ".

الصنف الثاني من النصوص هي نصوص الأحكام، حيث " اعتمد القرآن الكريم على ربط الحكم بعلته صراحة أو إشارة..فربط الحكم بعلته في الفلسفة القرآنية يعني أن التعبد بالحكم لا يقصد لذاته وإنما يرمي الشارع من ورائه إلى تحقيق مقاصده.فالتعبد إذا في الشريعة هو السعي الحثيث لتحقيق مقاصدها العليا ".

أما بقية النصوص الشرعية فدورها " ينحصر أساسا في تعميق الرؤية العامة للإسلام، ولا يجب تفسيرها وتأويلها بما يتعارض والمقاصد الكلية للشريعة الإسلامية "[١١٤].

---

[١١٣] كريشان زياد.مجلة ١٥ * ٢١.العدد الأول نوفمبر ١٩٨٢.
[١١٤] المصدر السابق.



نظرية المقاصد ليست اختراعا جديدا إذ سبق أن تناولها أصوليون يتمتعون بسعة أفق وعلم، في مقدمتهم الإمام الشاطبي الذي ألح مثل المعتزلة وغيرهم على إبراز مبدأ تعليل أحكام الشريعة، فكل حكم له علة تبرر وجوده، وأن " وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل "، وأن هذا التعليل " مستمر في جميع تفاصيل الشريعة "[١١٥].يلتقي الشاطبي في ذلك مع ابن قيم الجوزية الذي اعتبر أن " الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد..فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل "[١١٦]. لكن المنهج المقاصدي لم يتمكن تاريخيا من الصمود والاكتساح نتيجة عوامل عديدة.أثر ذلك سلبا على منظومة الفكر الإسلامي عموما، وساهم في تعطيل نموه وتأخير عملية استجابته للمتغيرات الضخمة التي مست مختلف الحياة البشرية.لكن التفسير المقاصدي أخذ يعود تدريجيا مع رواد النهضة العربية والإسلامية، وحاول رجال في المغرب العربي أن يعيدوا للنظرية مكانتها وحيويتها، باستعمالها في القضايا المعاصرة مثل علال الفاسي من المغرب والطاهر ابن عاشور والطاهر الحداد من تونس.لم يكتف الفاسي بترديد المقاصد الضرورية التي حصرت في خمسة وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال و العقل، إنما حاول تلخيص المقاصد العامة للشريعة في صيغة مختلفة فأشار إلى " عمارة الأرض، وحفظ نظام التعايش فيها، واستمرار صلاحها بصلاح المستخلفين فيها، وقيامهم بما كلفوا به من عدل واستقامة، ومن صلاح في العقل وفي العمل، وإصلاح في الأرض واستنباط لخيراتها، وتدبير لمنافع الجميع "[١١٧].

يتضح مما تقدم أن مرور الزمن وتطور الأوضاع وتقدم العلوم كل ذلك لم يكسب نظرية المقاصد إلا مزيدا من الأهمية.لكنها تبقى محتاجة إلى مزيد من البلورة وإلى تحديد أدق لمضامينها.فاللائحة العامة المتضمنة لقائمة المقاصد تبقى مفتوحة لتضم في كل مرحلة تاريخية أهدافا ومصالح جديدة لم تكن واضحة من قبل أو أنها لم تحتل أولوية عند السابقين.إن حقوق الإنسان التي لم يكتمل بنيانها إلا في ظل التطورات الضخمة التي حصلت في العصر الحديث، وخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين، لم يعد من الممكن فصلها عن المحاولات الجادة والساعية لبناء نظرية حديثة في مقاصد الشريعة.

كما اعتقد الإسلاميون التقدميون أن الفهم المقاصدي يمكن أن يشكل آلية هامة لإخراج الفكر الإسلامي من مآزقه العديدة، إذ يدفعه للانتقال من الحالة الدفاعية والتبريرية التي لازمته فغيبت عنه المنهج التاريخي منذ فترة طويلة إلى حالة من الانفتاح الإبداعي تمكنه من تقديم تصورات وحلول جديدة لقضايا لا تشغل المسلمين فقط، بل ترهق الإنسانية في مطلع ألفيتها الثالثة.

اعتبر " الإسلاميون التقدميون " أن تفسير القرآن الكريم محتاج إلى منهجية خاصة إن أريد له أن يحقق التغيير الاجتماعي والنهوض الحضاري.تتطلب هذه المنهجية عناصر من بينها:

أ. " تحديد الإشكالية كهم رئيسي من هموم المرحلة يتعلق بمعاش الناس أو معارفهم أو أوطانهم، لأن كل إشكال مغلوط يترتب عنه تغييب للواقع، وتمييع للرسالة.فمشكلات الواقع هي المدخل لاستنطاق القرآن تحقيقا لمقولة محمد إقبال ( اقرأ القرآن كأنه يتنزل عليك ).

---

[١١٥] انظر كتاب " نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي ".أحمد الريسوني.المعهد العالمي للفكر الإسلامي.سلسلة الرسائل الجامعية.الطبعة الرابعة.١٩٩٥.
[١١٦] ابن قيم الجوزية.من كتابه " إعلام الموقعين عن رب العالمين ".الجزء الثالث.
[١١٧] علال الفاسي من كتابه " مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ".

ب. اكتساب مقومات الوعي بالإشكالية عبر الإلمام بما ذكرته المصادر المتنوعة وثبتته المعارف والتجارب.فالتسلح بالمعرفة مقدمة ضرورية لإثراء علم التفسير وجعله يقوم بوظيفته.

ج. تجميع النصوص المتعلقة بالإشكالية المطروحة، والبحث عن نسقها الداخلي ومؤشراتها العامة، ودفعها في اتجاه نحت تصور معرفي يؤثر في السلوك الفردي والجماعي، ويعبئ الجماهير نحو أهداف نضالية للارتقاء بواقعها نحو الأفضل.هكذا يتحول علم التفسير من التفسير التجزيئي (تفسير آيات) إلى التفسير الموضوعي، ويكون الفهم المقاصدي للنصوص أداة للتنظير للواقع"[118].

إن التفسير الموضوعي[119] يعني الانطلاق من الواقع الوطني والقومي والعالمي لمعرفة المشكلات التي يواجهها الناس، والتي يجب أن تحتل أولوية لدى كل الراغبين في التغيير الاجتماعي.من الواقع يقع الارتقاء إلى النص في شموليته لتأطير المشكلات نظريا والتوصل إلى موقف فكري وعملي.بذلك يتم تقليص الفجوة القائمة بين القرآن والواقع المعيش.وما أسباب النزول التي يستند إليها المفسرون لفهم معاني الآيات وأغراضها إلا دليلا على أسبقية الواقع على النص الذي يأتي فيما بعد ليغير الواقع ويدفعه في اتجاه الأهداف المرجوة.

د. "تقديم العقل على النقل كلما بدا تعارض بينهما " احتلت المسألة مكانة بارزة في اهتمامات المجموعة وكتابات أفرادها.كما كانت من المسائل التي شغلت المؤمنين منذ أن أصبح الوحي مرجعا للفكر والسلوك.لقد شهد تاريخ الفكر الإسلامي من نبذ العقل وتقليل من شأنه، غير أن الدعوة التي سادت مدة طويلة قبل أن يجثم الانحطاط على ديار الإسلام، قامت على نزعة التوفيق بين العقل والنص، ونفي حدوث تعارض بينهما.يقول أبو حامد الغزالي " الشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل، وهما متعاضدان بل متحدان ".ذلك بعد التأكيد بأنه قد "خاب على القطع والبتات، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات.لأن العقل لن يهتدي إلا بالشرع، والشرع لم يتبين إلا بالعقل.والعقل كالأس، والشرع كالبناء، ولن يغني أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس "[120].أما الشيخ محمد عبده فقد ذهب إلى أكثر من ذلك عندما طرح إمكانية حدوث تعارض بين النص والعقل، وقال في هذا الشأن " اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلا ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل، وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر إلى الله في علمه.والطريق الثانية، تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل.وبهذا الأصل الذي قام على الكتاب والسنة وعمل النبي صلى الله عليه وسلم مهدت بين يدي العقل كل سبيل، وأزيلت من سبله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد، فماذا عساه يبلغ نظر الفيلسوف حتى يذهب إلى ما هو أبعد من هذا؟ وأي فضاء يسع أهل النظر وطلاب العلوم إن لم يسعهم هذا الفضاء ". بناء عليه وتأثرا بالتيار العقلاني المعتزلي والرشدي وصولا إلى الشيخ محمد عبده وبقية رموز النهضة، اعتبرت المجموعة أن" النقل في خدمة العقل، والعقل في خدمة المصالح العامة، والمصالح قاعدة التنمية الشاملة، التي يجب أن تكون في ضوء المتغيرات

[118] راجع " المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين ".ص ٤٨ و ٤٩.

[119] من الفقهاء المحدثين الذين دعوا إلى هذا النمط من التفسير الأستاذ المرحوم محمد باقر الصدر الذي قتل في العراق.

[120] أبو حامد الغزالي." إحياء علوم الدين ".



والتراكمات، شكلا متقدما للعقلانية.والعقلانية الإسلامية التقدمية تنتج عن جدل واع بين النصوص ومقاصدها والمعارف ونجاعتها العملية ومصالح الأغلبية من جماهير الأمة "[121].

إن ربط العقل بالمصلحة هو اقتران لآليتين تختلفان في الطبيعة، لكنهما يشتركان في الغرض ويتشابكان في الوظيفة.فالإنسان الذي اختل عقله لا يكون مسؤولا، لأن الإيمان يشترط في المؤمن التسليم بمقدمات عقلية.يقول أبوا حامد الغزالي " أما نور البصيرة الباطنة ( يقصد العقل ) التي عرف بها الله تعالى ويعرف صدق رسله، فكيف يتصور ذمه وقد أثنى الله عليه ؟ وإن ذم فما الذي بعده يحمد ؟.فإن كان المحمود هو الشرع فبم علم صحة الشرع ؟ ".والدين الذي لا يضمن مصالح الناس ويحميها لن يضمن ولاءهم له والالتزام بأوامره ونواهيه.من هنا حدد الأصوليون أهداف الشريعة ومقاصدها فكان الجامع بينها حماية مصالح الأفراد ومصالح الأمة.

في ضوء ما تقدم دعا الإسلاميون التقدميون إلى تفسير جديد للقرآن لكنهم لم يتمكنوا من إنجاز هذه المهمة الحيوية والضرورية.لهذا بقيت التطبيقات التي تم نشرها محدودة جدا [122]ولا تؤشر على امتلاك قدرة كافية لخوض غمار التجربة. مع ذلك جنحت المجموعة نحو إخراج النص القرآني من الملابسات التاريخية التي تعج بها كتب التفسير، ومحاولة إبراز أهمية ما يزخر به القرآن من إيحاءات رمزية على مستوى التركيبة اللغوية وكيفية تناول الأحداث والوقائع التاريخية والإبداع في مجال تصوير الشخصيات والغوص في أعماقها النفسية[123]، مع ربط كل ذلك بالحركة الاجتماعية والصراعات التي تشق مسارات التاريخ.المطلوب من المؤمنين التعامل مع القرآن بمستوييه: الأول كونه نصا محكوما بالإطار الزماني والمكاني الذي تنزل فيه، يحيل باستمرار قرائه ومفسريه إلى مختلف مكونات البيئة العربية خلال القرن السادس الميلادي، ينقلهم إلى عشرات الأحداث والشخصيات التي عاشت تلك المرحلة ولعبت أدوارا متعاكسة.لكن إذا كان المستوى الأول مرتبطا بالإطار التاريخي، فإن المستوى الثاني هو مستوى الوحي المفارق للزمان والمكان الذي يهدف إلى دفع الحراك الإنساني إلى الأمام من خلال رسم الأهداف الكبرى، وضبط القيم الخالدة، وتمكين البشرية من آلية تشريعية للتعاطي مع المستقبل بمختلف المراحل انطلاقا من الأبعاد الرمزية للغة والدلالات التاريخية للأحداث المروية ضمن السياق الأول.

من هذا المنطلق تعامل الإسلاميون التقدميون مع قضية المرأة والشريعة والدولة وغيرها من المسائل المركزية، ليس فقط في الفكر الإسلامي، ولكن أيضا في الفكر العربي عموما بمختلف تياراته.ففي كل مسألة من هذه المسائل يتطلعون للمقاصد الأساسية التي جاء الإسلام لتهيئة البشرية وتحريضها من أجل بلوغها بصفة تدريجية، ودون اختزال المراحل.ما قام به الرسول طيلة أدائه لمهمته نموذج تطبيقي لمنهج التغيير القائم على الانطلاق من الواقع من أجل تغييره بصفة جوهرية وجذرية.بعد ذلك ترك التجربة الإسلامية مفتوحة على المستقبل لتواصل تغيرها وتطورها نحو أقصى ما تسمح به كل مرحلة من المراحل التاريخية.لكن الذي حصل فيما بعد أن المسلمين وعلماءهم وحكامهم لم يتمكنوا في بعض المحطات من التمييز بين المستويين، وعملوا على حصر القرآن ضمن آليات تفكير القرن السادس الميلادي.وبما أن تعطيل وحجز حركة الواقع عملية غير ممكنة، تطور الواقع بعيدا عن المنظومة القرآنية وأهدافها، ونشأت عند المسلمين الثنائية البغيضة التي وصفها القرآن بطريقة ساخرة (مثل الذين حملوا التوراة ثم لم

[121] راجع " المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين" ص ٤٩.

[122] انظر مقال " فلسطين قرية قرآنية ".لطفي الوسلاتي.١٥ / ٢١ عدد ١ عام ١٩٨٢.

[123] من بين الدراسات التي تناولتها المجموعة بالتحليل كتاب المرحوم الدكتور محمد أحمد خلف الله " الفن القصصي في القرآن الكريم ".

يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا )[١٢٤] مستنكرا ازدواجية الفكر والسلوك (كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون)[١٢٥].ثم تعقدت وضعية المسلمين عندما انفصلت حركة واقعهم عن حركة التاريخ فاحتدت الفوارق بينهم وبين شعوب أوروبا، وظنوا أن الانتصارات العسكرية التي حققتها الجيوش العثمانية كفيلة بتأمين التفوق الحضاري إلى أبد الآبدين.لم يستيقظوا من غفوتهم إلا عندما جاءتهم الجيوش الأوروبية مستعمرة لأوطانهم ومقوضة لجمودهم واطمئنانهم المغشوش.

لقد أدرك الطاهر الحداد هذه المسألة بوضوح كبير، وعبر عنها في كتابه الشهير " امرأتنا في الشريعة والمجتمع "، وهو المؤلف الذي نشره بين التونسيين خلال الثلاثينات وكلفه التعرض إلى محنة قاسية انتهت بوفاته.يقول هذا المصلح غير المعروف كثيرا في المشرق العربي والإسلامي " لم يكن الإسلام كتاب المستقبل الذي تنبذه أجياله لصراحته في جميع غاياته التي يقررها ضد المألوف دفعة واحدة.ثم ليس له إلا أن ينتظر تقدم الأجيال لتقتنع أنه سفر الحياة الخالد ودستور العمل النافع..بل إنه أراد أن نافذا في يومه وفاعلا أثره في النفوس والدولة التي يؤسسها، ومن ذلك كانت آياته تنتظر الحوادث لتنزل عليها، لا أنه يفترضها افتراضا تعجيلا لتقرير أحكامه.وكان من ذلك أن القرآن لم يبوب لأحكامه بحسب الموضوع طبق الأصول النظرية في تدوين المبادئ والكتب، وبذلك كانت شريعته نتيجة ما في الحياة من تطور، لا أنها فصول وضعت في تدوين المبادئ والكتب، وبذلك كانت شريعته نتيجة ما في الحياة من تطور، لا أنها فصول وضعت من قبل لحمل الحياة على قبوله.وهذا من أهم أسباب انتشاره المدهش في الزمن القريب ".بناء على ذلك التمهيد تقدم الحداد خطوة أخرى، توقف عنده الإسلاميون التقدميون كثيرا، ليس فقط لكونها السبب الذي أثار المحافظين من الزيتونيين فقرروا تكفيره وتطويقه وتأليب السلطة والمجتمع عليه حتى مات معزولا في بيته، بل لكونها تفتح نافذة على آلية جديدة في التعامل مع نصوص الأحكام بطريقة مقاصدية لم يفكر فيها صاحب كتاب الموافقات.يقول الحداد " إن الحياة طويلة العمر جدا، وبقدر ما فيها من الطول بقدر ما فيها من الأطوار المعبرة عن جوهر معناها وأخص ميزاتها.ونحو عشرين سنة من حياة النبي في تأسيس الإسلام، كفلت بل أوجبت نسخ نصوص بنصوص وأحكام بأحكام اعتبارا لهذه السنة الأزلية.فكيف بنا إذا وقفنا بالإسلام أمام الأجيال والقرون المتعاقبة بلا انقطاع ونحن لا نتبدل ولا نتغير ؟.بعبارة أدق وأوضح أريد أن أقول : يجب أن نعتبر الفرق الكبير بين ما أتى به الإسلام وجاء من أجله، وهو جوهره ومعناه، فيبقى خالدا بخلوده كعقيدة التوحيد، ومكارم الأخلاق، وإقامة قسطاس العدل والمساواة بين الناس، وما هو في معنى هذه الأصول، وبين ما وجده من الأحوال العارضة للبشرية، والنفسيات الراسخة في الجاهلية قبله دون أن تكون غرضا من أغراضه.فما يضع لها من الأحكام إقرارا لها أو تعديلا فيها باق ما بقيت هي، فإذا ما ذهبت أحكامها معها. وليس في ذهابهما جميعا ما يضير الإسلام، وذلك كمسائل العبيد والإماء وتعدد الزوجات ونحوهما، مما لا يمكن اعتباره حتى كجزء من الإسلام [١٢٦]".

إشكالية علاقة النص بالواقع من منظور مقاصدي وضعت الإسلاميين التقدميين أمام منعرج هام في مسار تطورهم النظري.منعرج صعب ومليء بالمخاطر والألغام.وبقدر ما ساعدهم هذا المنهج، الذي اختاروه بوعي، في بلورة عدة مواقف من قضايا اجتماعية وسياسية، عرضهم لنقد

[١٢٤] الآية رقم ٥ من سورة الجمعة.
[١٢٥] الآية رقم ٢ من سورة الصف.
[١٢٦] الطاهر الحداد.من مقدمة كتابه " امرأتنا في الشريعة والمجتمع ".



شديد من خصومهم الذين اتهموهم بإلغاء النصوص وتعطيل الأحكام[١٢٧].ونظرا لخطورة هذه التهمة التي تتضمن تكفيرا صريحا، كانوا يؤكدون في كتاباتهم وحواراتهم على أن تجاوز النص من خلال النص منهجية قرآنية، تمت ممارستها عن طريق النسخ.كما طبقها بعض الصحابة، ومن بينهم عمر ابن الخطاب في عديد من الوقائع كامتناعه عن تطبيق حد السرقة في عام الرمادة، وعدم الاستمرار بتمتيع المؤلفة قلوبهم بحقهم المنصوص عليه من أموال الزكاة، رغم محاجته لهم بالنص.وخالفوا القول الشائع بأنه لا اجتهاد مع النص، وقالوا بأن الاجتهاد يمكن أن يمارس مع وجود النص في حالات متعددة.استشهدوا في ذلك بالفقيه نجم الدين الطوفي الذي دعا إلى التوفيق بين النص والمصلحة " فإن وافقها النص والإجماع وغيرهما من أدلة الشرع فلا كلام، وإن خالفها دليل شرعي وفق بينه وبينها..بتخصيصه بها، وتقديمها بطريق البيان ".فإن استحال التوفيق قدم الطوفي المصلحة على النص قائلا " إنما يدل على تقديم رعاية المصلحة على النصوص والإجماع على الوجه الذي ذكرناه وجوه "من بينها " أن النصوص مختلفة متعارضة، فهي سبب الخلاف في الأحكام المذموم شرعا، ورعاية المصالح أمر حقيقي في نفسه لا يختلف فيه، فهو سبب الاتفاق المطلوب شرعا، فكان اتباعه أولى".بل يعتقد الطوفي بأنه " قد ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح ونحوها في قضايا منها: معارضة ابن مسعود للنص والإجماع في التيمم بمصلحة الاحتياط في العبادة، ومنها قوله عليه السلام لعائشة ( لولا أن قومك حديثو عهد بالإسلام لهدمت الكعبة وبنيتها على قواعد إبراهيم ) وهو يدل على أن بناءها على قواعد إبراهيم هو الواجب في حكمها، فتركه لمصلحة الناس..فوجب أن يكون تقديم رعاية المصالح على باقي أدلة الشرع من مسائل الاجتهاد على أقل أحواله وإلا فهو راجح متعين [١٢٨]".

كما اعتبر الإسلاميون التقدميون عدم إصدار فتوى جماعية بمنع نظام الرق اعتقادا من الفقهاء بأن ذلك جزء من الدين له ما يسنده في النصوص كان خطأ قاتلا، حيث استمر العمل بهذا النظام القائم على التمييز بين البشر باستعبادهم والتصرف فيهم، في البلاد الإسلامية إلى أوائل القرن العشرين، وكان أول قرار بمنعه صدر في تونس خلال القرن التاسع عشر وهو رغم جرأة القرار وأهميته التاريخية، إلا أنه اتخذ بعد ضغوط مارستها القناصل الأوروبية على باي تونس.

أدارت المجموعة نقاشا حادا حول المساحة المخصصة للحلال داخل منظومة الفقه الإسلامي، فهالها طغيان الطابع التحريمي الذي سيطر على العقلية الفقهية، والتي تأثر بها عدد واسع من الحركيين الإسلاميين.تساءلت عن الدوافع والأسباب التي شكلت هذه العقلية، وجعلتها تسيطر لفترة طويلة، تمارس ضغوطا متواصلة على كل من يحاول التذكير بأن الأصل في الأشياء الإباحة، وأن دائرة الحلال هي القاعدة وهي الدين والحياة، بينما التحريم هو الاستثناء، ودائرته ضيقة، وأحكامه محدودة جدا.كما ناقشوا الرأي القائل بأنه لا اجتهاد في الأصول، وبينوا أن ما كان فرعا في مرحلة سابقة قد تحول في العصر الحديث إلى أصل، وأيدوا في هذا السياق الدعوة التي نادى بها البعض، من بينهم حسن الترابي، إلى تجديد علم أصول الفقه الذي تأسس في مرحلة تاريخية مختلفة عن أولويات العصر الحديث.

[١٢٧] يقول السيد راشد الغنوشي " التطور ينبغي أن يتم في إطار المعلوم من الدين بالضرورة، فما هو ثابت نصا يقينيا، ما هو يقيني في مورده واضح في معناه من النصوص لا نملك أمامه إلا التسليم.يمكن أن لا نطبق بعضه الآن لأن ظروف التطبيق غير متوفرة، لكننا لا نستطيع أن نحوله عن اتجاهه.ولا فائدة في ضرب بعض الأمثلة القليلة في هذا الصدد للتدليل على فساد هذا المنهج، لأن المنهج البديل أن نعطي لعقولنا إمكانية التحرر من النص بتخريج مقاصدي..هذا في النهاية يلغي سلطة النص، يلغي سلطة الوحي ". تونس الشهيدة مصدر سبق ذكره.
[١٢٨] راجع كتاب " المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي ".مصطفى زيد.

## الدعوة إلى تثوير التراث:

انتقد " الإسلاميون التقدميون " بشدة دعاة إسقاط الدين من مناهج التغيير الاجتماعي. فبعد الجهود التي بذلها رموز النهضة من أجل ربط تغيير واقع المجتمعات الإسلامية بتجديد الفكر الديني، تعددت المحاولات والتيارات الفكرية والسياسية التي تعمدت الفصل بين البعدين، أو عملت على تهميش العامل الديني والتقليل من أهميته، مستعيضة عن ذلك بالمراهنة على أيديولوجيات ذات منطلقات علمانية صرفة.ذلك أن العديد من المثقفين العرب يلحون في التقليل من أهمية أزمة الهوية، ويرون فيها إشكالية مغلوطة، أو محاولة للتورية عن المشكلات الحقيقية الكامنة في الاقتصاد أو أنظمة الحكم، أو تكتيكا من قبل التيارات المحافظة للتهرب من مقتضيات الحداثة.

وصفت مجلة ١٥ / ٢١ أصحاب تلك المواقف بأنهم دعاة " الخيار الصفر ".هذا الخيار " يحول المجتمع إلى عدد من الأفراد تمزقت بينهم الروابط الثقافية والاجتماعية "، في حين أن المجتمعات هي في العمق تراكم لجملة من القيم والمفاهيم والعادات المتوارثة والمتشابكة التي تكيف الشخصية الفردية والجماعية.هذا التراكم لا يأتي من فراغ، وإنما تصنعه الثقافة والمعاناة الجماعية وصناعة التاريخ المشترك.وإذا كان الدين قد أسهم بشكل فاعل في حياة مختلف الشعوب، إلا أن حضوره كان أقوى وأكثر كثافة في ماضي وحاضر المجتمعات الإسلامية.لا يوجد مجال من مجالات الحياة الاجتماعية إلا وبصمات الإسلام واضحة ومحددة، سواء تعلق الأمر بالنظام الأخلاقي أو الاجتماعي أو السياسي أو الفلسفي أو العلمي أو المعماري.فالطابع الشمولي للإسلام جعل الحياة الإسلامية تقوم على التداخل والتشابك بين الديني ومختلف الأبعاد الأخرى للعمران البشري.من هنا اكتسبت مسألة التراث مكانة محورية في فكر واهتمامات العديد من التيارات الثقافية والسياسية، من بينها تيار " الإسلاميون التقدميون ".

اتهم " الإسلاميون التقدميون " بكونهم يخلطون بين الإسلام والتراث، ويعتبرون القرآن والحديث النبوي جزءا من التراث الإسلامي.هذا افتراء ناتج عن سوء فهم ويحمل ظلال الصراع السياسي والحزبي الذي حف بولادة التيار الذي ميز بوضوح بين النصوص المرجعية من جهة، وبين مجموع المفاهيم والقراءات التي أسفرت عنها عمليات التفاعل مع تلك النصوص منذ لحظة وجودها إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

يكمن الإشكال في أن قوة حضور النصوص المرجعية في مختلف ميادين التراث جعل من الصعب الفصل بين طرفي المعادلة، خاصة لدى التيار السلفي[129].وهو ما جعل الكثيرين يضفون على ما أنتجته الفرق والمذاهب طابعا أقرب إلى القداسة.يحولون تلك الآراء والفتاوى إلى جزء من العقائد التي يقرن الخروج عنها بالخروج من الدين.مشكلة هذا الموقف التقديسي أنه " لا يعتبر التراث حصيلة يمكن التصرف فيها، بل يتعامل معه كالإرث الأسطوري الذي يجب أن يحفظ كما هو دون أي تغيير.ومن الواضح أن هذا الموقف يرتبط ارتباطا وثيقا بالبنية الاجتماعية الثابتة

[129] يقول محمد عمارة " بسبب القداسة التي أضفاها المنهج السلفي على النصوص امتدت هذه القداسة إلى العصر الذي قيلت فيه تلك النصوص، وشاع في الحركة السلفية تعظيم الماضي، وزاد ذلك التعظيم كلما ازداد هذا الماضي إيغالا في القدم واقترابا من عصر صحابة رسول الله عليه الصلاة والسلام ". " التراث في ضوء العقل "– دار الوحدة، ص ٢١٣.الطبعة الأولى ١٩٨٠.



والمنغلقة التي هيمنت على المجتمعات العربية الإسلامية طيلة قرون متوالية "[130]. هذا التشابك جعل كل تناول لمسألة من مسائل التراث تحيل الباحث بالضرورة إلى جزء من المنظومة الدينية.ذلك ما دفع بالبعض إلى اتباع التسلسل التاريخي الأوروبي، بالدعوة إلى القيام بنوع من القطيعة الأبستيمولوجية مع المنظومة التراثية، لاعتقادهم بأن الاهتمام بها يؤدي حتما إلى الوقوع في حالة اغتراب في الماضي بتبني أولوياته والانخراط في صراعاته، وما يترتب عن ذلك من انقطاع عن الواقع والانشغال بالمسائل الغيبية.وقد مرت بالمسلمين مرحلة تعالت خلالها أصوات عديدة رأت أن المخرج الوحيد من حالة التخلف والعجز يتمثل فقط في تبني العلوم والتكنولوجيا الحديثة.مثل هذا الأمر واجب بالتأكيد، لكن فصل هذه الدعوة عن شروطها الثقافية يفقدها جديتها، ويحول التقدم إلى مجرد أعمال تقنية.خاطب جاك بارك المسلمين قائلا " إن التراث عندكم فيه كثير من الرموز الإيجابية، وكثير من القوى المحركة للتطور الاجتماعي.إن تراثكم هو حقيقة من الحقائق العميقة في المجتمع لا يقل أهمية عن الحقائق الأخرى كالتطور التكنولوجي "[131].

اعتقد " الإسلاميون التقدميون " أن هذه القطعية غير ممكنة، كما أنها ليست ضرورية للنهوض بالواقع المتخلف للمسلمين.وأيدوا ما ذهب إليه حسن حنفي في قوله " التراث ليس مخزونا ماديا في المكتبات، وليس كيانا نظريا مستقلا بذاته، فالأول وجود على المستوى المادي، والثاني وجود على المستوى الصوري.التراث في الحقيقة مخزون نفسي عند الجماهير.التراث القديم ليس قضية دراسة للماضي العتيق فحسب، الذي ولى وطواه النسيان..بل هو جزء من الواقع ومكوناته النفسية.ما زال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير في حياتها اليومية، إما بعاطفة التقديس في عصر لا يسلك الإنسان فيه إلا مداحا، أو الارتكاز إلى ماض زاهر تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعها المضني "[132].

عندما يتحول التراث إلى جزء من معادلات الواقع، لا تكون الدعوة إلى الاهتمام به وتجديده "دفاعا عن موروث قديم، بل ضرورة من ضرورات التغيير، وإدراك صائب لمشكلات الواقع، وحفر في شعور الجماهير للقضاء على المعوقات الفكرية والنفسية التي تراكمت في الماضي، وإبراز مواطن القوة والأصالة التي تتأسس بمفعولها نهضتنا الحديثة.فالاهتمام بالماضي حاجة يمليها الوعي التاريخي من أجل تحقيق انسجام الوعي والقضاء على مظاهر الانفصام في الشخصية والاغتراب عن الواقع..فالاهتمام بالتراث ليس شغلا دينيا خالصا بل مهمة حضارية ووطنية يمليها البحث عن أنجح الطرق وأفضلها لتغيير واقعنا وتحقيق نهضتنا "[133].تم التمييز أيضا بين إحياء التراث وبين القراءة النقدية له." الإحياء كما عرفه الغزالي في كتابه المشهور هو ( حل ما عقده السابقون وكشف ما أجلوه، وترتيب ما بددوه، ونظم ما فرقوه، وإنجاز ما طولوه، وضبط ما قرروه، وحذف ما كرروه، وإثبات ما حرروه، وتحقيق أمور غامضة استعصت على الأفهام )[134].أما القراءة النقدية فهي ربط الماضي بالحاضر لخلق جديد غير منقطع الجذور من ناحية، وأعلى قيمة من ناحية أخرى"[135].

[130] أحميدة النيفر. مقال " من التراث إلى البدائل المستقبلية ". مجلة ١٥ / ٢١.عدد ٣.فيفري ١٩٨٣.
[131] في حوار بينه وبين طلال رحمة الذي نشره في كتابه " الثقافة العربية المعاصرة ".
[132] حسن حنفي." التراث والتجديد ".ص ١٤.مكتبة " الجديد ".تونس.
[133] المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين.ص ٣٨.
[134] الغزالي.كتاب إحياء علوم الدين.ج ١.المقدمة ص ٤.
[135] أحميدة النيفر.مقال " من التراث إلى البدائل المستقبلية ".مجلة ١٥ / ٢١.عدد ٣.ص ٢٠.

من هذا المنطلق التقى " الإسلاميون التقدميون " مع دعوة حنفي إلى تجديد التراث وأيدوا فكرة "إعادة بناء العلوم القديمة " بما يتناسب مع " لحظة الوعي المعاصرة، ويستجيب للتطورات الحاصلة في الواقع وفي البيئة الثقافية.فملابسات الواقع القديم أنتجت علوما على قياسها.أصول الدين مثلا تحولت إلى نظرية في الله يتمحور حول التوحيد، ويدافع عن التنزيه وغياب الإنسان كمبحث مستقل في التراث، بل توارى في المباحث العقائدية، رغم حضوره كصانع للواقع وفاتح للبلاد.أما اليوم فالوضع يختلف: الأرض مسلوبة، والثروة منهوبة، والإنسان مقموع ومسلوب الإرادة ومهدور الكرامة.لذلك نحن في حاجة إلى إظهار هذا المبحث من أجل نظرية في الإنسان، خاصة والعصر يعج بالعلوم الإنسانية، وحقوق الإنسان مازالت تتصدر الاهتمامات والمطالب "[١٣٦].

إن الدعوة إلى إعادة تجديد العلوم الدينية كانت بالتأكيد مهمة تتجاوز إمكانيات المجموعة، لهذا لم تتقدم فيها كثيرا على المستوى البحثي، لكنها تمسكت بالدفاع عنها كمسألة اعتبرتها استراتيجية، وظلت تبحث عن القضايا الرمزية والمحورية في الفكر الديني، وتسعى إلى تمثلها بطريقة تنسجم مع هموم المرحلة وأولوياتها.

## الدعوة إلى تثوير العقائد:

راهن " الإسلاميون التقدميون " على تثوير التراث، آمنوا أيضا بضرورة تثوير العقائد بربطها بالصراع الاجتماعي وقيم التحرر والمساواة والعدل.لم تكن هذه المسألة واضحة في أذهانهم، لكنهم تأثروا في تلك المرحلة بالخطاب الثوري الذي خيم على الأجواء مع نهاية السبعينات بفعل الانتصار المذهل الذي حققته الثورة الإيرانية.لم يكن ذلك العامل الوحيد الذي جعلهم ينحون هذا المنحى في تفكيرهم.لقد قارنوا الروح الجديدة التي ولدتها هذه الثورة بالركود الفكري والسياسي القاتل الذي أصاب الحركات الإسلامية السنية، وعلى رأسها حركة الإخوان.ذهبوا إلى أكثر من ذلك فاعتقدوا أن الأشعرية والطرق الصوفية في مرحلة انحرافها وهيمنة فقهاء السلطة والسلطان قد أفرغت المعتقدات الإسلامية من معانيها التحررية والتقدمية، وقامت بصياغتها وفق ما تمليه موازين القوى وتقتضيه آليات الاستبداد.كانوا يعتبرون ذلك الاستبداد الذي ساد قرونا طويلة لم يولد من فراغ، ولم يفرض نفسه بالسيف فقط، ولكن وجد من يرسخ أقدامه ويبرر قيامه ويساعده على بسط نفوذه انطلاقا من فكر جبري، وفقه سلطاني، وتربية انعزالية.

يستعرض محمد القوماني في مقاله " نحو لاهوت أفقي مستنير [١٣٧]" عددا من الأسئلة التي شغلت المجموعة في تلك المرحلة: " كيف نجدد الفكر الديني على مقتضى وعي المرحلة التاريخية بما هي مرحلة تنوير واستقلال العقل؟ كيف أهل الله الإنسان لخلافته في الأرض وجاء الوحي رحمة من الله مرشدا للعقل؟ ثم جاء القرآن إعلانا عن توقف الوحي واستقلال العقل؟ كيف نربط الدين بالثورة ونصير العقائد بواعث على النشاط..ونضع الإنسان في التاريخ؟ كيف يتحول الدين إلى أيديولوجيا ثورة تعبئ الأمة في معاركها من أجل التقدم والتنمية والتحرر والعدالة الاجتماعية؟".وهي أسئلة تكشف تأثير بعض كتابات حسن حنفي على عدد من عناصر المجموعة، خاصة كتابه من العقيدة إلى الثورة.

١٣٦ المقدمات النظرية.

١٣٧ مجلة ١٥ / ٢١ عدد ١٤ ص ٣٤.



لقد اعتقد " الإسلاميون التقدميون " منذ بداية ولادتهم أن مبدأ التوحيد يمثل القاعدة الصلبة للفكر التحرري في الإسلام.فالإيمان بالله " نفي للعبثية وتأكيد للغائية ( أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون)[١٣٨]، جاعلا بذلك للكون منطقا داخليا ومعنى للحياة وغايات للتاريخ يكون فيها الله غاية الغايات.وكل تحقيق للصفات، بعد ضبط ملامحها الواقعية في ضوء تحديات المرحلة، هو قرب من الذات الإلهية وتحقيق أرقى للذات الإنسانية ( يا عبدي أطعني تكن ربانيا تقل للشيء كن فيكون )[١٣٩]. بمعنى السيطرة المتنامية على القوانين وتوظيفها ( إذا تقرب إلي عبدي شبرا تقربت منه ذراعا، وإذا تقرب ذراعا تقربت منه باعا، وإذا أتاني مشيا أتيته هرولة)[١٤٠]، أي ولادة الإنسان الرباني الذي يصنع التاريخ بعقلية التعالي على التاريخ ليبقى داخل التاريخ"[١٤١].التوحيد من هذه الزاوية يبقى صيرورة العالم والمشروع الطوباوي للجهاد الإنساني.هذا على المستوى الفلسفي، أما في المرحلة المحدودة فيبقى التوحيد هو ارتقاء مستمر ونسبي من الواقع إلى المثال عبر الممارسة الجهادية لتقليص مجالات التناقض، وتكثيف الإنجازات في الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.لذلك يحصل الاقتراب تدريجيا من المجتمع التوحيدي العادل واللا طبقي الذي يحدث الانسجام بين الإنسان والإنسانية، وبينهما معا والكون العريض.هذا التوجه يتم فقط عبر شق التناقض والصراع مهتديا بقول الله تعالى ( ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها ).فلابد إذن من إصلاح الأرض والحياة الإنسانية بالقضاء على المعوقات الاجتماعية والفكرية التي انحرفت بها عن مسارها لتنسجم من جديد مع المنظومة الكونية.في إطار هذا المفهوم للتوحيد تجد ( الزمكانية: أي الزمان والمكان) موضعها الطبيعي، حيث تتحدد حركة الإنسان المسلم داخل التاريخ لا خارجه، ويفهم سر اختلاف الأنبياء في مناهج ومضامين رسالاتهم رغم رفعهم جميعا لراية واحدة هي راية التوحيد.كما نفهم قيمة الناسخ والمنسوخ كعلم قرآني أصيل وما يعنيه من مواكبة التشريع للتطورات النوعية التي تطرأ على تركيبة الواقع ( وما ننسخ من آية أو ننسها نأتي بخير منها أو مثلها). وندرك غاية الجهاد ووظيفته (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض). فالاختلاف والصراع ضرورة لتحقيق الانسجام والوحدة، لأنه صراع من أجل قيم العدل والحرية والمساواة "[١٤٢].

التسليم بوجود رب واحد متعال خالق للوجود يستوي الجميع أمامه خضوعا بحكم الخلق أو عبادة نتيجة التأمل والإيمان ، يترتب عنه الاعتقاد بأن ما دونه لا يتمتع بأي خاصية من خصائص الربوبية، مما يستوجب التمتع بالحرية والتمسك بالمساواة.وقد دعم القرآن هذا الأمر برسالتين واضحتي الدلالة والهدف.تمثلت الرسالة الأولى في التأكيد على أن الإنسان – بصفة مطلقة – هو خليفة الله في الأرض.وأن الخلافة تعني في السياق القرآني ثقة كبيرة في ابن آدم، ثقة في مؤهلاته العقلية والخلقية.كما تعني أيضا اعتبار هذا الكائن البشري مسؤولا مسؤولية كاملة على أفعاله واختياراته وإنجازاته وجرائمه، وتلك الضريبة الطبيعية لتمتعه بحريته الكاملة.

أما الرسالة الثانية فهي لا تقل أهمية وعمقا من الأولى، إضافة إلى كونها مكملة لها ومتناغمة معها في الهدف والجوهر.إنها الإعلان عن ختم النبوة، الذي يعني توقف الوحي مع نزول آخر آية من القرآن.إن توقف الوحي لا يعني إلغاء الوحي أو تجاوزه تاريخيا، لكن يعني أن انقطاع سلسلة الأنبياء يشكل إعلانا عن اكتمال مرحلة تربية الإنسان وتدريبه، وأنه أصبح قادرا على

١٣٨ سورة المؤمنون.آية ٦.

١٣٩ حديث قدسي.

١٤٠ جزء من حديث قدسي.

١٤١ " المقدمات النظرية ".ص ٤٤ و ٤٥.

١٤٢ صلاح الدين الجورشي " لماذا الفكر الإسلامي التقدمي؟ ". مصدر سبق ذكره.

مواصلة المسيرة البشرية بدون انتظار نبي أو رسول.إن اكتمال الرسالة النبوية تزامن مع نضج العقل البشري وتوفر الشروط الأساسية لبناء الإرادة الإنسانية.الوحي في التاريخ " كان مواكبا لتطور وعي الإنسان حتى اكتماله ونضجه واستقلاله، إذ أن تأهيل الإنسان لمهمة الخلافة لم تكن لتحصل بقرار كن فيكون، بل استغرقت كل هذه العناية واستمرت قرونا عديدة حتى جاء الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ليكون اللبنة الأخيرة في البناء النبوي، وجاء القرآن ليعلن استقلال العقل وتوقف الوحي ويبشر بعصر التنوير "[١٤٣].

اقتبس الإسلاميون التقدميون عقيدة ختم النبوة من الفيلسوف الكبير محمد إقبال، الذي كان معروفا ومتداولا في كتابات الإسلاميين العرب، غير أن فكره كان مجهولا لدى غالبيتهم العظمى، خلافا لفكر أبي الأعلى المودودي. ذلك لا يمكن أن يكون مجرد صدفة.ما ينطبق على مالك بن نبي يمكن سحبه على محمد إقبال، أي أن اختلاف المنهج عند الرجلين عن الثقافة الحركية التي سادت في أوساط الإسلاميين العرب جعلتهم يقفزون على تراث هذين المفكرين اللذين خاضا تجربتين فكريتين ثريتين على أكثر من صعيد.يقول محمد إقبال " لعل من أبرز مظاهر الانقلاب الإسلامي ( يقصد الثورة ) إعلان القرآن صراحة أن قيادة العالم سوف تكون من الآن ( أي من وقت اكتمال الوحي ) فصاعدا بيد الإنسان الذي لم يعد كائنا تحت الحضانة، وأنه أصبح إنسانا راشدا، عليه الاسترشاد بالمبادئ القرآنية العامة والمرشدة، ثم انطلاقه بعد ذلك معتمدا على نفسه وعقله في مواجهة خضم الحياة من الآن إلى آخر الدهور، وهذا هو جوهر فكرة ختام النبوة..وتلك هي القيمة الثقافية لإحدى الفكر الإسلامية العظيمة ".ثم يواصل تحليله قائلا " إذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية وجدنا أن نبي الإسلام يبدو أنه يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث، فهو من العالم القديم باعتبار مصدر رسالته، وهو من العالم الحديث باعتبار الروح التي انطوت عليها.فللحياة في نظره مصادر أخرى للمعرفة تلائم اتجاهها الجديد، ومولد الإسلام هو مولد العقل الاستدلالي.إن النبوة في نظر الإسلام لتبلغ كمالها الأخير في إدراك الحاجة إلى إلغاء النبوة نفسها، وهو أمر ينطوي على إدراكها العميق لاستحالة بقاء الوجود معتمدا إلى الأبد على مقود يقاد منه، وأن الإنسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو.وأن إبطال الإسلام للرهبنة ووراثة الملك، ومناشدة القرآن للعقل والتجربة على الدوام، وإصراره على أن النظر في الكون والوقوف على أخبار الأولين من مصادر المعرفة الإنسانية.كل ذلك صور مختلفة لفكرة انتهاء النبوة "[١٤٤].

من هذه الزاوية آمن " الإسلاميون التقدميون " بالإنسان باعتباره محور الحياة الكونية، وهدف الرسالة وغاية التشريع.بناء عليه اعتبروا أنفسهم " متناقضين في مستوى المدخل وزاوية الرؤية مع جانب كبير من الفكر الإسلامي السائد الذي يضع منظومة الإنسان / الكون / الله في ترتيب مقلوب ومنفصل عن بعضه اعتقادا بأن الله لا يتحقق إثباته إلا بتحجيم الإنسان والكون وتوسيع المسافات المعنوية بين الله وخلقه.وبذلك يقع إفراغ مفهوم ( خلافة الإنسان ) من أبعادها التحررية، بل ويدفع في اتجاه معاكس حيث يتمحور مفهوم الخلافة حول السلطة والخليفة الحاكم، الذي بدوره ينتقل من خليفة للناس إلى خليفة للرسول وأخيرا خليفة للرب يحكم بالنيابة عنه، أي الانتكاس بالخلافة من نقلة نوعية لدور الإنسان في الكون والحياة إلى مشروع سياسي مستبد "[١٤٥].

---

[١٤٣] محمد القوماني . " نحو لاهوت أفقي مستنير ".مجلة ١٥ / ٢١. عدد١٤.

[١٤٤] محمد إقبال.كتاب " تجديد التفكير الديني في الإسلام ".

[١٤٥] " المقدمات النظرية " ص ٤٣.



كما أكدوا أن من خصائص " الإنسان الخليفة " كونه متعدد الأبعاد " يتحسس محيطه ويبني معرفته انطلاقا من زوايا مختلفة، ومحاولة اختزاله في بعد واحد تقليص لدوره وعرقلة لمهامه وإسقاطه في تناقض مرير مع ذاته، وذلك إما بنفي الله ( مات الله ) وما يترتب عن ذلك من تسطيح الوجود بتحويله إلى كتلة مادية وعيها في لا وعيها، أو بوضعه في حالة اغتراب مطلق مع الله.وما بقاء الدين واستمراره كتحد متواصل رغم كل محاولات إقصائه إلا دليل على ذلك.إن عملية الفصل بين أبعاد الإنسان المتعددة تجعل المنظومة المعرفية مفككة وإقصائية لكثير من العناصر التي لا تحتمل الفصل والتعسف وأهمها فهم الإنسان ودوره "[١٤٦].

ستمكن نظرية التوحيد وتداعياتها الاجتماعية وعلاقتها بقضايا العدل والحرية العديد من العناصر الإسلامية التقدمية من اعتمادها كأحد المداخل الرئيسية لتأصيل ثقافة حقوق الإنسان داخل الإطار المعرفي الإسلامي.فالتوحيد " يمثل قاعدة البناء العقائدي والفكري للتصور الإسلامي، فهو الأساس الذي يحدد النظرة للكون والحياة والإنسان، وهو المنطلق الذي تقرر عليه الحريات والواجبات.فالمؤمن الذي يفرد الله بالعبادة والاستعلاء لا يستطيع أن يعامل الناس أيا كانت أجناسهم وأوضاعهم إلا على أنهم أنداد وأشباه. إنهم جميعا متساوون لا تفرق الموروثات أو المظاهر بينهم، كما لا يمكن أن تحجزهم عن الكدح والارتقاء "[١٤٧].

إعادة ربط العقائد بهموم الناس ومشاكلهم ظاهرة لا زمت تاريخ الأديان، فكلما انتشر الظلم وتفشى الفقر والاستغلال إلا وهب بعض المصلحين الدينيين لاستنكار ذلك ونفي أي صلة للدين بما يتعرض المؤمنون من تعسف واضطهاد.في هذا السياق اهتمت مجلة ١٥ / ٢١ بالتيار المسيحي الذي عرف بلاهوت التحرر الذي نما بوضوح خلال الثمانينات خاصة في أمريكا الاتينية لمواجهة الرأسمال الأجنبي الجشع والدكتاتورية المساندة له، وأزعج كثيرا قادة الفاتيكان بتأسيسه لعلم عقائدي جديد يتمحور حول لاهوت التحرر الذي يعيد السيد المسيح إلى دائرة الفقراء والمضطهدين، ويحرره من السلاسل الذهبية للسلطات الغاشمة من أجل بناء وعي المستضعفين " غائبي التاريخ " على حد تعبير الأب غ.غوتيراز أحد رواد هذا التيار..كما عملت مجموعة الإسلاميين التقدميين على إقامة حوار فكري مع بعض الرموز الثقافية لهذا التيار المسيحي الثوري حول بعض الهموم المشتركة، وفي مقدمتها فهم الدين ضمن سياق الصراع الاجتماعي من أجل تحقيق العدل والمساواة.يقول الأب فرانسوا هوتار أن " هجرة بني إسرائيل من مصر إلى فلسطين كما وردت في العهد القديم، تقرأ كعملية تحرر من العبودية، وكذلك العهد الجديد، نجد أفقا تحرريا واضحا.إذا هناك إعادة قراءة للإنجيل متصلة بالتاريخ البشري.فالتاريخ المعاصر هو تاريخ شعوب تسعى إلى التحرر..قراءة تاريخية لهذا المسار تعطيه معنى عميقا يربطه بالمسيح والخلاص وبناء مملكة الرب التي ليست خارج التاريخ بل ضمن التاريخ نفسه...قراءة تقوم على مفهوم الصراع الطبقي، وبالتالي تتعارض مع المذهب الاجتماعي التقليدي للكنيسة[١٤٨] ".فهذا التيار حاول أن يضع حدا لاستئثار الغرب بالمعرفة اللاهوتية التي " مارسها ودافع عنها الفاتيكان منذ قرون مما أدى إلى إعادة تحديد دور المركز وتغيير ملامحه.بعبارة أخرى إنها الاستعادة الاجتماعية للمعارف اللاهوتية من قبل العالم الثالث التي أصبحت في نفس الوقت منتجة ومبادلة للمعرفة "[١٤٩].

---

[١٤٦] " المقدمات النظرية " ص ٤٣.

[١٤٧] أحميدة النيفر " الآدمي بنيان الرب ".مقال منشور ضمن مجموعة ( studi arabo - islamic del PISAt عدد ٨ عام ١٩٩٦.

[١٤٨] الأب فرنسوا هوتار.حوار نشر بمجلة ١٥ / ٢١.عدد ٢٠.جويلية ١٩٩٠.ص ٢١.

[١٤٩] ماجد الحمزاوي.مجلة ١٥ / ٢١.عدد ٢٠.عام ١٩٩٠.

## الغرب غربان:

"على شفى جرف هار " كان ركنا قارا من أركان مجلة " المعرفة " التي كانت صدرت في السبعينات لتعكس التوجهات الفكرية والسياسية للحركة الإسلامية الوليدة ممثلة في " الجماعة الإسلامية " وأصبحت تسمى فيما بعد " حركة الاتجاه الإسلامي ".كان هذا الركن يتضمن مقالات غالبا ما تكون مترجمة تتحدث عن ظواهر سلبية في المجتمعات الغربية.وكانت الرسالة الكامنة وراء نشر تلك المقالات إبراز ما يعانيه الغرب من أزمات حادة، خاصة على الصعيد الأخلاقي والاجتماعي.كانت الأزمات هيكلية وليست عرضية، وتدل على حالة الانهيار الذي تعاني منه الحضارة الغربية، مما يعني أنها لا تصلح نموذجا، خاصة للشعوب الإسلامية.هذا الانهيار الغربي كان يعتبر دليلا قويا على أن المستقبل للإسلام الذي تنتظره البشرية لحل مشكلاتها وأزماتها.

صورة الغرب المريض والمأزوم، صورة منتشرة في أدبيات الساحة الإسلامية، بل تحولت إلى إحدى آليات منهج التفكير لدى الكثير منهم.من ثم فقد ساعد نقد الغرب بالتركيز على عوراته وأزماته وشروره أصحابه على إثبات ذاتهم، وتقديم أنفسهم كبديل مقنع.إنها حالة دفاعية مشروعة، لكنها قد توقع ممارسيها في أخطاء منهجية، وتجعلهم يراهنون على أوهام ومغالطات كبيرة.

قطعا كانت علاقة الغرب بالعالم الإسلامي شرسة ومشحونة بحب السيطرة والثأر التاريخي.ورغم الطابع العلماني للدولة والثقافة إلا أن آثار الحروب الصليبية لم تختف نهائيا في العقل الباطن للأوروبيين في لحظة إخضاعهم للعالم الإسلامي دولة تلو الأخرى.لكن ذلك لا يعني أن الاستعمار الأوروبي كان استعمارا دينيا، رغم محاولات بعض المبشرين استثمار تلك المرحلة السوداء لتنصير المسلمين، من خلال تنشيط الحركات التبشيرية.كان الاستعمار ولا يزال ظاهرة اقتصادية وسياسية وثقافية أكثر منها دينية.

من هذه الزاوية حافظ " الإسلاميون التقدميون " على موقف نقدي تجاه الغرب، فرأوا في الدعوات التي تطالب بالتماهي الكلي مع الغرب، دعوات رجعية ولا تاريخية، لكونها تقفز على الخصوصيات التي تشكل واقعا قائما فعليا ولا يمكن القفز فوقه أو إلغاؤه بمجرد رفع شعار أو تبني خيار الاندماج.لكنهم رفضوا القول بأن الغرب هو مصدر كل الشرور، وأنه واقع تحت تأثير مؤامرة عالمية تقودها اليهودية العالمية، والصليبية والشيوعية سابقا.اعتبروا هذا التفسير التآمري منهجا مغلوطا، يعتمد تضخيم أطراف لا يجمع بينها أي شكل من أشكال التحالف المزعوم، بل اتسمت علاقاتها تاريخيا بالتناقض فيما بينها، حيث كان لكل وجهة نظرتها إلى الوجود وأهدافها واستراتيجياتها الخاصة.إذا كان العامل الثقافي والأيديولوجي له أثر في تشكيل العقل الجمعي للغربيين عموما، فإن منطق القوة ومنطق الربح ورأس المال بقيا طاغيين على الأبعاد الأخرى المكونة للمشروع الثقافي الغربي.لذلك لا غرابة إن ظل الإسلام يشكل معضلة ثقافية وسياسية لدى الغرب، حيث تسود حالة من عدم الفهم وعدم الثقة.المؤكد أن العلاقات الغربية الإسلامية هي أكثر تعقيدا من الجهود التسطيحية التي تختزلها في صراع ديني مستمر.

إن انتظار انهيار الغرب لوراثته وهم يشبه إلى حد ما رهان الشيوعيين على انهيار الرأسمالية التي وصفوها بالاحتضار منذ القرن التاسع عشر.طال انتظارهم حتى سقطت دولهم وورثتها الرأسمالية واحدة تلو الأخرى.وكما استهان الشيوعيون بقدرة الرأسمالية على تجاوز أزماتها وتنمية قدراتها الدفاعية، يغيب على الكثير من الإسلاميين وغيرهم ما يملكه الغرب من آليات



لامتصاص أزماته الدورية والتغلب على التناقضات الحادة التي تشق كياناته وتجعله في أكثر من مرة مهددا بالانفجار والانتحار الجماعي.لا يعني ذلك أن الغرب جسم سليم، أو حضارة خالدة.إن كبار فلاسفة الغرب تحدثوا منذ فترة طويلة عن دخوله مرحلة التوقف وبداية مرحلة الهبوط الحضاري.غير أنه ما يزال يتمتع بقدرات هائلة وبشروط عديدة تسمح له بامتصاص بعض الآثار السلبية الناتجة عن أزماته الأخلاقية والاجتماعية والسياسية وتضارب مصالح أقطابه الرئيسية.وهو ما يجعله قادرا على التمديد في فترات بقائه ونفوذه العلمي والثقافي والعسكري والاقتصادي على مختلف شعوب الأرض، بما في ذلك شعوب العالم الإسلامي.إن انهيار القيم وتفشي الانحرافات الأخلاقية يضعف الحضارات، ويفكك علاقاتها، ويقلص من طاقاتها الدفاعية، لكنه لا يكفي وحده للحكم على أي حضارة بالزوال إذا ما حافظ أبناؤها على بقية شروط القوة والتقدم.

حتى في حالة افتراض أن الغرب سينهار قريبا، فما هي العلاقة بين ذلك وبين " حتمية الحل الإسلامي ".إنهما فرضيتان لا تجمع بينهما علاقة تلازم أو سببية.قد ينهار الغرب، ولا يتقدم المسلمون قيد أنملة.إن عقلية حذف الآخر لإثبات تفوق الذات واعتبار هزائم الآخرين انتصارات للأنا، تشبه ذلك المنطق المعوج الذي يجعل البعض يفرح ويزهو لأن بوش وتاتشر فشلا في البقاء في الحكم عن طريق الانتخابات الديمقراطية، بينما استمر خصمهما اللدود صدام حسين الذي عملا على إسقاطه؟.إن علة المسلمين في أنفسهم وطرائق تفكيرهم، وأسلوب إدارتهم لشؤونهم العامة، ومناهج تربيتهم لأبنائهم، واختلال أولوياتهم، وافتقار مجتمعاتهم ونخبهم لأدوات مراقبة ومحاسبة مسئوليهم.كل ذلك لا علاقة له ببقاء الغرب أو زواله." هل سيسقط الغرب؟ سؤال لم يعد ذا معنى، على الأقل بالنسبة إلينا.فنهضتنا ليست مرتبطة آليا بسقوط الغرب، ومن يعتقد ذلك عليه أن ينتظر قرنا آخر "[١٥٠].

من جهة أخرى " انتهى الزمن الذي يمكن ( للشرق ) أن يعيش في جهة و( الغرب ) في جهة أخرى.اليوم لابد من التفكير والعمل على اعتبار أن الشرق والغرب منفصلان متمايزان أمر مستحيل، وأن التفاعل لا مناص منه.هذه حقيقة سبق إليها خير الدين التونسي في القرن الماضي حين كتب في أقوم المسالك يقول ( إذا اعتبرنا ما حدث في هذه الأزمان من الوسائط التي قربت تواصل الأبدان والأذهان، لم نتوقف أن نتصور الدنيا بصورة بلدة متحدة تسكنها أمم متعددة، حاجة بعضهم لبعض متأكدة).وواضح أن هذه الرؤية وإن كانت تبدو من المسلمات، فإنه لم يستتبعها إعادة نظر جدية من فكر كثير منا، وفي المناهج التي نعمل بها "[١٥١].

مثل هذه الثقة في وحدة المصير لم تدفع " الإسلاميين التقدميين " إلى العمل على تذويب الفوارق والخصوصيات، أو النظر إلى الغرب باعتباره طوق النجاة أو الصديق الوديع.إن " تعاملنا مع الغرب لا يقوم على كونه كلا لا يتجزأ.الغرب ككل حضارة فيه جانب ذاتي رجعي، وفيه جانب إنساني تقدمي.الاستعمار القديم والحديث جزء من الغرب، لكن الأفكار المناهضة للاستغلال والاستعمار موجودة هي الأخرى فيه وكذلك تيارات التحرر والانعتاق.فلا يمكن أن نعامل الغرب على أنه مصدر الشرور والآثام، فنفر منه ونقاومه، أو نعتبره الرحمة المهداة فننبهر ونستسلم له.إننا لا بد أن ندرك طبيعة نموه، والتيارات التي تصطرع فيه، ونتعامل مع ما فيها من إيجابي وتقدمي "[١٥٢].

---

[١٥٠] صلاح الدين الجورشي.مقال " الزلزال الصيني ".مجلة ١٥ / ٢١.عدد ١٩.عام ١٩٨٩.

[١٥١] أحميدة النيفر.مجلة ١٥ / ٢١ عدد ١ ص ٣. عام ١٩٨٢.

[١٥٢] المصدر السابق.

## مجلة ٢١/١٥ نموذج جديد في الصحافة الدينية والثقافية:

حاولت المجموعة في البداية أن تعرف بنفسها وأفكارها من خلال المنابر الصحفية التي كانت خلال الثمانينات متعددة، وتتمتع بهامش من الحرية، رغم قسوة قانون الصحافة وتعدد أشكال المضايقات والعوائق أمام الصحف المستقلة.فتحت صحيفة "الرأي"[١٥٣] أبوابها أمام كتاب المجموعة الذين عبروا من خلالها عن مواقفها ومواقفهم تجاه عديد من القضايا السياسية والفكرية.ويمكن القول بأن تلك التجربة مهدت لحصول المجموعة على مجلة تنطق باسمها وتعكس، خاصة في المرحلة الأولى، أهم اجتهاداتها وتأملات أعضائها وأنصارها.

شكل صدور المجلة في شهر نوفمبر ١٩٨٢ حدثا متميزا في الساحة الإعلامية والثقافية التونسية.وذلك لعدة اعتبارات من بينها:

١.**عنوان المجلة**: حيث جرت العادة أن تختار المجموعات العقائدية عناوين لصحفها تعكس توجهها الأيديولوجي من خلال قائمة طويلة من الأسماء التقليدية المتداولة في الساحة.لكن، ونظرا لتزامن حصول المجموعة على الترخيص القانوني مع حلول القرن الخامس عشر الهجري، قفزت إلى ذهن مدير المجلة الأستاذ أحميدة النيفر فكرة ربط القرنين مع بعض فكان العنوان التالي (١٥ / ٢١ ) وهو " لقاء بين قرنين جديدين، لقاء نتوجس منه كثيرا، إلا أن تفاؤلنا أكبر من كل تخوف "[١٥٤].مجرد ربط القرنين معا يشكل في حد ذاته تميزا من حيث المنظور الثقافي لطبيعة المرحلة التاريخية التي دخلها المسلمون دون أن يتسلحوا بالوعي الضروري والعميق بما تطرحه عليهم من تحديات.

كذلك يتضمن العنوان بعدا استشرافيا.لا يبدو ذلك فقط في الحديث عن القرن الواحد والعشرين قبل حلوله بحوالي عشرين عاما، ولكن أيضا في الشعار الذي تبنته المجلة على غلافها " ١٥ / ٢١ : مجلة الفكر الإسلامي المستقبلي ".لا تخفى دلالة أن يركز إسلاميون على المستقبل بدل الماضي، لاعتقادهم بأن الإسلام يجب أن يكون أمامهم وليس خلفهم، وأن مصير المسلمين مرهون بمدى قدرتهم على احتلال موقع في الخارطة المستقبلية للعالم، وليس فيما كانوا يتمتعون به من مجد في القرون التي خلت.

تميزت المجلة أيضا بعنوانها الرئيس، جاءت أركانها منحوتة من ذات الخلفية الثقافية.مثال ذلك "الكلمة شراع "، و "غدا يبدأ اليوم "، " النص أفهام "، وركن " مناظرات " الذي تتصدره هذه الفقرة " روي أنه اجتمع متكلمان، فقال أحدهما : ( هل لك في المناظرة ؟.فقال (على شرائط : ألا تغضب، ولا تحكم، ولا تقبل على غيري وأنا أكلمك، ولا تجعل الدعوى دليلا، ولا تجوز لنفسك تأويل آية على مذهبك إلا جوزت لي تأويل مثلها على مذهبي، وعلى أن تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف، وعلى كل منا يبغي مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته ".

٢.**مهمة المجلة**: " إن مجلتنا سوف تعمل للرد على أحد التحديات الكبرى المطروحة على الإنسان المسلم في هذا القرن: أمن الممكن للمسلم أن يبحث قضايا حياته المحلية والعالمية بشكل علمي؟ هل يمكن أن يدرس ويحلل حاضره وماضيه دون أن ينزلق في السهولة والإسفاف؟ وهل

[١٥٣] " الرأي " صحيفة سياسية مستقلة لعبت دورا هاما منذ صدورها عام ١٩٧٨ في دعم الحركة الديمقراطية، حيث كانت منبرا مفتوحا لجميع التيارات، وتوقفت عن الصدور في ديسمبر ١٩٨٧.
[١٥٤] أحميدة النيفر . " المجلة والتحدي ".عدد ١ .ص ٤.



يمكن أن يعمل على أساس أن الحقائق لا يملكها إنسان بمفرده، أو مجموعة محددة، بل إنها حصيلة الاختلاف والتناقض؟ "[١٥٥].حاولت المجلة أن تكون امتدادا لحركة النهضة العربية في مجال مواصلة تجديد الفكر الديني، دون ادعاء امتلاك الحقيقة، أو السقوط في التعامل السطحي مع القضايا، أو التورط في الخطاب التبشيري الذي يرتكز على اعتبار الآخرين في ضلال وأنهم في حاجة إلى من يهديهم إلى الطريق الصواب، لهذا اختار الأستاذ أحميدة النيفر العنوان التالي لإحدى افتتاحياته "الجواب : مزيد من الأسئلة "[١٥٦].من هذا المنطلق توجهت أسرة المجلة إلى صنف من القراء بالقول "البدائل الجاهزة لا يملكها أحد، لأنها ليست ثمرة فرد أو مجموعة.إنها ستكون نتيجة حوار وطني تشارك فيه كل القوى المؤمنة بالآخر.إن الذين يقفون وراء هذه المجلة رصيدهم الأساسي ورسالتهم التي يطرحونها للناس هو توجه عام يتصالح فيه المسلم مع سنة التقدم، وتتكامل فيه إرادة الإنسان مع كلمة الله والنص والتاريخ، والعمل مع الأمل.لأن الوعي المقلوب يجعل منا جزءا من التخلف.وهذا حقل لا تحرثه يد واحدة.إنه حقل شاسع تتعايش فيه كل أيادي الذين لهم نظرة إلى الأمام "[١٥٧].

٣.**طبيعة المجلة**: إنها " مجلة إسلامية ولكنها ليست كالمجلات الدينية التي تدور في فلك ضيق، ينتجها إسلاميون ليقرأها إسلاميون.ذاك صنف من الصحافة يجعل الفكر سجين منطق أقرب إلى المنطق الطائفي.أما طموح هذه المجلة فهو القيام بتطبيع العلاقة بين الإسلاميين والشارع الثقافي الواسع.وهو طموح يرتكز على منطلقين:

أ. الإيمان بأن الإسلام يتركب من قسمين اثنين.الجانب العقائدي والتعبدي الذي يشمل الإيمان بالله وبرسوله وبكل ما له علاقة بالغيب وما يترتب عنه من ممارسات تعبدية.وهذا أمر نعتبره التزاما شخصيا لأنه لا إكراه في الدين.أما الجانب الثاني له صلة عضوية بالأول، لكنه بحكم التجربة التاريخية والتراكمات الحضارية أمكن أن يستقل بذاته نسبيا.نقصد به الإسلام كثقافة محددة لجوانب هامة من شخصية المجتمع التونسي.هذا الجانب قاسم مشترك يضم الجميع مهما كانت انتماءاتهم السياسية والأيديولوجية، وحتى الدينية.

ب. وجوب احتضان كل بادرة واستنهاض أقلام عطلها فراغ مقيت و( يأس ) لاح في الأفق.وطموح كهذا ثمرته الرئيسية أن يستوعب المرحلة التاريخية ومهامها الآنية.وأن يخلق، من خلال الحوار ونقل التساؤل، اهتمامات مشتركة بين الإسلامي وبين الشارع الثقافي.وفي اللحظة التي يقترن هذا المشروع الإسلامي بمشاغل المواطن ومعاناة المثقف، يصبح الإسلام واقعا معاشا ومصدرا رئيسيا لحركة التقدم.هذا المنهج نسميه ( الجسور المفتوحة ) "[١٥٨].

حاولت أسرة المجلة أن تلتزم بهذا المنهج في سياستها التحريرية، فاستكتبت العديد من المثقفين التونسيين من اتجاهات متعددة عبرت بكل حرية عن أفكارها ومواقفها تجاه عديد من

[١٥٥] المصدر السابق.
[١٥٦] مجلة " ١٥ / ٢١ " العدد الرابع.أفريل ١٩٨٣.ص ١٢.
[١٥٧] صلاح الدين الجورشي " الجسور المفتوحة ".مجلة ١٥ / ٢١ . العدد ٢ جانفي ١٩٨٣.الصفحة الأخيرة.
[١٥٨] صلاح الدين الجورشي.مقال " الجسور المفتوحة ".

القضايا[١٥٩]. بل كان صدور ٢١/١٥ حافزا للأوساط اليسارية ذات التوجه الماركسي على التفكير بدورها في إصدار منبر ثقافي تحاول من خلاله تضيج أطروحات اليسار التونسي، وتخفف من انغماسه الكامل في العمل السياسوي، وتم ترجمة ذلك في مجلة " أطروحات " .

كذلك عمقت المجلة حالة الانفتاح الفكري على مختلف مدارس الثقافة العربية. في هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن مجلة ١٥ / ٢١ ساهمت في تضيج الإسلاميين التقدميين وساعدتهم كثيرا على قبول تنوع الاجتهادات داخلهم، وأن يخففوا من النزعة الوثوقية التي طغت نسبيا على خطابهم في مرحلة التأسيس.كما شكلت فضاء هاما تدربت فيه العناصر الشابة على الكتابة المنهجية وإدارة الحوار مع مختلف الأطراف والمشاركة في تنشيط الساحة الثقافية الوطنية.وإذا كانت ولادة المجموعة قد جاءت ثمرة نقد منهج " الجماعة " وأسلوب عملها وبنية خطابها، مما جعل " الإسلاميين التقدميين " ينشغلون لفترة طويلة بإشكاليات الحركات الإسلامية ومراكز اهتمامها، إلا أن فشل العمل التنظيمي الذي قامت به المجموعة، وتوسع دائرة اهتمامها الفكري، وتمحور جهودها حول إصدار مجلة ١٥ / ٢١ ، جعلها تتحرر من طوق السجال الثنائي مع الطرف الإسلامي، فانخرطت تدريجيا في مداخل نظرية جديدة أفرزها الاحتكاك بالساحة الفكرية والسياسية العريضة على المستويين المحلي والعربي.

صدر من المجلة اثنان وعشرون عددا.بدأت قوية في صدورها حيث انطلقت بعشرة آلاف نسخة لتنزل بعد ذلك إلى النصف، وذلك لاعتبارات متعددة، أهمها وضعها المالي، واعتمادها على عامل التطوع في التوزيع، وعدم دورية صدورها، والحصار الذي ضرب حولها من قبل أنصار حركة الاتجاه الإسلامي.عند بلوغها العدد التاسع عشر، قام الساهرون عليها بنوع من وقفة التأمل وهم يستعدون لطبع العدد العشرين.وتولى السيد لطفي الحاجي، أحد أفراد المجموعة، القيام بقراءة داخلية لكل ما سبق نشره.واكتشف أن المجلة خلال مسارها " لم تركز على القضايا التراثية " وأن قضايا الفكر الإسلامي المعاصر، طغت بنسبة ٣٣ بالمائة من اهتمامات المجلة، بينما لم يقع التركيز على الجوانب الاقتصادية إلا بنسبة ضعيفة لم تتجاوز ٥ بالمائة، ولم يحظ الفكر الغربي إلا ب ١,٥ بالمائة.مما جعل الدارس يعلق على ذلك قائلا " المجلة مطالبة بإعطاء القرن ٢١ حجمه الحقيقي الذي يستحق حتى لا تغرق في ال (١٥) وتهمل ال( ٢١ ) فتحقق نصف رسالتها "[١٦٠]. هكذا يتبين أن المرء عندما يكون داخل القطار يصعب عليه تقدير سرعته.

مع ذلك كان لصدور مجلة ١٥ / ٢١ آثار هامة على مسار المجموعة.نقلها حركيا من إطار النشاط التنظيمي والدعائي الضيق، إلى دائرة التعامل المباشر مع الرأي العام الوطني والعربي.أصبحت المجلة إحدى المهام الرئيسية لعمل المجموعة، فبالرغم من أن إدارة المجلة حرصت على أن تعمل باستقلالية عن الهيكلة التنظيمية للمجموعة، إلا أنها باعتبارها أهم أداة إعلامية للتعبير عن توجهات التيار الإسلامي التقدمي، فقد احتلت مكانة بارزة، خاصة في السنوات الأولى من اهتمامات المجموعة، ومن ثم اكتسبت بفضلها وزنا إضافيا.يضاف إلى ذلك أن الالتزام بإصدار مجلة فكرية شكل تحديا ضخما لمجموعة صغيرة لا تتمتع بكل الكفاءات العلمية اللازمة.مع ذلك حققت تلك المجموعة نسبة لا بأس بها من النجاح في أن تجعل من ١٥ / ٢١ منبرا متميزا في مضامينه وتطلعاته، وأتاح الفرصة لتدريب عدد هام من الشباب على الكتابة

[١٥٩] من بينهم السادة محمد الشرفي، خميس الشماري، عبد اللطيف الفراتي، حمادي بن سعيد، عبد المجيد النجار، صلاح الدين بن عبيد، محمد الطالبي، عبد القادر الزغل، رضا الزواري، عبد المجيد الشرفي...وجميعهم ينتمون إلى مواقع ومشارب فكرية متباينة، لم يسبق لأغلبهم أن كتب في صحيفة ناطقة باسم تيار إسلامي.

[١٦٠] لطفي الحاجي " مجلة ١٥ / ٢١ ". العدد ٢٠. ص ٢٥. جويلية ١٩٩٠.



النظرية العميقة والجريئة.اليوم رغم تفكك المجموعة وتوقف تجربتها الجماعية، فلا يزال العديد ممن مروا بهذه التجربة يحتلون مواقع هامة سواء في الصحافة أو النشاط السياسي والجمعياتي أو في الجامعات ومراكز البحث.أخيرا كانت المجلة بمثابة الجسر الذي نقل اهتمامات المجموعة من دائرة الإسلام الحركي ومعضلاته إلى دائرة الفكر العربي المعاصر وإشكالياته.

## العلاقة بين السياسي والديني:

حافظت المجموعة على صفة الإسلامية عندما أرادت أن تختار اسما تعرف به نفسها.وقدمت مصطلح " الإسلاميين " على نعت " التقدميين "، حرصا على ابراز الانتماء إلى الإسلام عقيدة وثقافة وحضارة.من هذا المنطلق استمر انشغالهم بالعلاقة بين الديني والسياسي في فكرهم وممارستهم، مثلهم مثل بقية التنظيمات والمجموعات التي حاولت ولا تزال أن تتعامل مع الإسلام كمشروع للتغيير.

لقد سبق أن استعرضنا الملامسة الأولى التي قامت بها المجموعة لموضوع " الدولة الإسلامية".حاولت وضعها في سياقها التاريخي، وتوصلت إلى عدم وجود نظام حكم إسلامي واضح المعالم والضوابط، وأن الصورة المتداولة حاليا لدى الكثيرين هي أقرب إلى النموذج الذي تشكل في التاريخ منه إلى ملامح الدولة الحديثة.وقع التأكيد أيضا على تعارض الدولة الدينية الثيوقراطية مع مقاصد الإسلام وفلسفة التوحيد.كما حصل توقف وتركيز على الطابع الاجتماعي للدولة وأسسها الطبقية.

تطورت المجموعة، وتعددت الاجتهادات بين أفرادها حول مسألة العلاقة بين الديني والسياسي، دون أن يبلغ الأمر حد التناقض أو التخلي عن عديد من الأفكار الأساسية التي تمت بلورتها سابقا.الملاحظة الرئيسية في هذا السياق، أن التركيز على الوظيفة الاقتصادية للدولة تراجع منذ أواسط الثمانينات، مقابل التأكيد على الجانب المؤسساتي والديمقراطي.

كان موضوع العلاقة بين الإسلام والدولة يزداد إلحاحا داخل مختلف الأوساط السياسية والثقافية التونسية كلما تضخم حجم " حركة الاتجاه الإسلامي " وتصاعدت حدة التوتر بينها وبين السلطة من جهة، أو بينها وبين النخبة واليسار الماركسي الطلابي بالخصوص من جهة ثانية.كانت هذه الحركة وما تزال متهمة بكونها تهدف إلى إقامة حكم ديني في تونس، ورغم كل محاولاتها للتأكيد بأنها تعارض الثيوقراطية وتؤمن بالديمقراطية ومستعدة لاحترام ضوابط التعددية السياسية، إلا أن خصومها تمسكوا باتهاماتهم وتخوفاتهم. قطعا "حركة الاتجاه الإسلامي" (النهضة حاليا) تختلف كثيرا عن حركة طالبان مثلا، فأدبياتها السياسية مغايرة كثيرا لأدبيات غيرها من الحركات الإسلامية الشبيهة، بل ومتقدمة عليها في بعض الجوانب، غير أن موضوع الدولة وطبيعتها القانونية والسياسية والاجتماعية ما تزال من الموضوعات الغامضة، والمثيرة للجدل في الساحة القطرية.هناك العديد من الجوانب الأساسية في هذا الباب التي تتطلب من القيادة مراجعتها أو الإفصاح عنها بوضوح نظرا لاختلاط التكتيكي بالاستراتيجي لدى رجال السياسة مهما اختلفت ألوانهم ومنطلقاتهم.

احتل هذا الصراع الأيديولوجي حول مسألة العلاقة بين السياسي والديني منذ الثمانينات إلى مطلع التسعينات مكانة بارزة في الجدل الفكري والسياسي، ودفع ببعض مكونات الأوساط العلمانية التونسية إلى المطالبة بتبني اللائكية التي تعني الفصل بين الدين والدولة، والتنصيص عليها في الدستور، باعتبارها الحل الأمثل لقطع الطريق أمام المشروع السياسي الإسلامي.

وجدت المجموعة نفسها بين أطروحتين متعارضتين.من جهة أطروحة الاتجاه الإسلامي الرافض للدولة العلمانية، وملوحا بمشروع سياسي يتميز بالغموض والخلط بين التكتيك والاستراتيجية وبين المناورة السياسية والتصدي للمسائل المبدئية.تقابله من جهة أخرى دعوة للفصل بين الدين والدولة على النمط الفرنسي دون إدراك عميق لطبيعة هذه الدعوة ومتطلباتها وتداعياتها السياسية والاجتماعية والثقافية.

مما يلاحظ عند قراءة مجلة ١٥ / ٢١، أو مطالعة بعض مساهمات أفراد المجموعة المنشورة في صحف تونسية أخرى، أن المواقف التي تم التعبير عنها تفاوتت في عمقها من شخص لآخر.هناك اختلاف أحيانا في المنطلقات نظرا للتطور الفكري الذي حصل عند هذا الفرد أو ذاك.رغم ذلك فإن مختلف هذه الآراء تقاطعت في العديد من الجوانب من بينها:

- التأكيد على أن التاريخ الإسلامي " لم يعرف سيطرة الدين على الدولة ومؤسساتها، بل شهد سيطرة الدولة على الدين وتحويله إلى جزء منها تقنن باسمه وتنفذ باسمه [١٦١]".كما اعتبرت مسألة التداخل بين الديني والسياسي ظاهرة " طبيعية بالنسبة للمجتمع الإسلامي الأول نظرا لكونه لا يملك إطارا مرجعيا آخر سوى الإسلام ".لكن التسلط الأموي "استغل هذا التداخل أفحش استغلال إلى درجة أن تحول السياسي أصلا لكل شيء في حياة الناس، وهيمن على الفكر والعلم والثقافة والمال والأدب والاجتماع والمعمار، وهيمن قبل كل شيء على الدين نفسه.وهكذا انقلبت صورة المجتمع العربي الإسلامي تدريجيا إلى شيء أشبه بالهرم المقلوب، قمته إلى أسفل وقاعدته إلى أعلى.وأصبح الوصول إلى القاعدة بعد ذلك مشروطا بالتمكن من القمة أولا.هذا في حين جاء القرآن الكريم لإرساء صورة عكسية، إذ المجتمع في التصور القرآني هرم مستو على قاعدته المتمثلة في مجالات الحياة المجتمعية كالعائلة والأسواق والمساجد والمزارع وما تمثله من ثقافة وفكر وروابط اجتماعية وإنسانية.هذه المجالات هي التي تصوغ السياسي وتصعد به ليشكل القمة.فالسياسي في التصور القرآني حصيلة النسيج المجتمعي.[١٦٢]"وكانت نتيجة هذا الاختلال في الموازين والتصورات أن " رست عند المسلمين ( تقاليد سياسية ) غريبة لا تزال مؤثرة فينا إلى اليوم، تتمحور حول الهرم المحتاج إلى أوتاد يستند إليها.ومع هذه الوضعية تكرس مفهوم تدجين الدين وتوظيفه، وتم الإعراض عن الطرح الذي أراد الرسول إرساءه والقاضي من جهة بجعل المسؤولية للجمهور المسلم سواء فيما هو ديني أو مدني، واعتبار الخليفة مجرد وكيل تنفيذي يمكن إقصاؤه متى رأى الجمهور ذلك.والقاضي من جهة أخرى باعتبار المجالات المجتمعية للحياة هي الأصل والأساس، وأن المنتهى والتتويج هي الذروة السياسية التي تترك للأوضاع والاجتهادات أن تحدد من طبيعتها ومدى نموها"[١٦٣].

- ضد الدولة اللائكية وضد الدولة الدينية: عندما نشطت الأوساط العلمانية التونسية في مطالبتها بتبني النظرية اللائكية ، نشرت مجلة ١٥ / ٢١ ملفا حول علاقة الدين بالدولة[١٦٤] تضمن وثيقة مترجمة من مجلة ( الاعتقاد والحرية ) حول "علاقة الدين بالدولة في أقطار المجموعة الاقتصادية الأوروبية ".كشفت الوثيقة أنه لا توجد " وصفة

[١٦١] عبد الحي بولعراس .تقديم كتاب " الإسلام وأصول الحكم " لعلي عبد الرازق.مجلة ١٥/ ٢١. عدد ٤.ص ٥٧.
[١٦٢] أحميدة النيفر." الإسلاميون، لوثر، والهرم المقلوب ".مجلة ١٥ / ٢١ عدد ٧,١٩٨٤.ص ١٠.
[١٦٣] المصدر السابق.
[١٦٤] مجلة ١٥ / ٢١. عدد ١٦. السنة الخامسة.عام ١٩٨٨.



واحدة، وأن كل دولة أوروبية مرت بتجربتها الخاصة في فصل الدين عن الدولة".وبالتالي فإن الحالة الفرنسية ليست الوحيدة أو النموذجية في هذا الشأن.إلى جانب تلك الوثيقة، نشر الأستاذ أحميدة النيفر نصا متميزا، ناقش فيه دعاة "الدولة العلمانية اللائكية "، مع تأكيد رفض " الدولة الدينية "، وبلورة ما وصفه بالدولة الإسلامية الحديثة.قال إن أصحاب الاختيار الائكي" لا يتصورون نمطا آخر للعلاقة بين الدين والدولة خارج التجربة الأوروبية ". أضاف أن هذا الطرح مغلوط من أساسه لأنه حتى توجد لائكية فإنه لابد أن توجد أولا مؤسسة دينية مهيمنة تقوم واسطة بين السماء والأرض تنطق باسم الله.لا يمكن أن تفهم اللائكية إلا في سياق تاريخي خاص يحتدم فيه صراع بين مؤسستين : واحدة دينية شمولية، والثانية سياسية نازعة للتحرر". من هذا المنطلق تعتبر اللائكية " مشكلا مغلوطا واختيارا مصطنعا منقولا عن الغرب لأنه لم توجد أبدا مؤسسة دينية احتكرت السياسة والفكر في الفضاء العربي الإسلامي.افتقار تونس لهذا العامل المبرر لظهور دولة لائكية هو الذي يفسر إلى حد بعيد (التشويهات) التي اعترت النظرية المستنسخة عن أوروبا.لقد كانت تجربة الحكم الجمهوري بتونس في خصوص علاقة الدولة بالدين خليطا غريبا من اللائكية والثيوقراطية والمعاداة للدين.لقد أخذت من اللائكية قوة النظام السياسي غير المستند إلى عقيدة دينية، ومن الثيوقراطية اعتبار الحكومة نفسها المرجع الأصلح والوحيد لفهم الإسلام وتحقيقه وأن ما عداه من المفاهيم والتحركات ليست إلا وهما وظلاما، ومن المعاداة للدين رفض جوانب رئيسية من معتقدات المؤمنين وتحقيرها باعتبارها إضعافا وتأخرا.كان من جراء هذا الخلط العجيب المفتقد لأي نسق داخلي بروز الاحتجاج الإسلامي وتنامي الظاهرة الدينية بمختلف تشكيلاتها ".بناء عليه " قد يكون التدين غطاء للقهر لكن الإلحاد هو الآخر يمكن أن يتحول إلى أداة إرهاب.المشكل يصبح إذن من هذه الزاوية ليس في تدين الساسة أو إلحادهم بقدر ما هو في الدولة حين توظف أي عقيدة أو أية أيديولوجية فتتحول بذلك إلى أداة قمع ودمار..إن إعادة النظر في المشكل يؤدي بالأساس إلى التأكيد على أن الدولة ، وليس الدين هي القضية المركزية في إشكالية التخلف والتنمية، وطرحنا لا يرفض الدولة، ولكن يرفض نزعتها الاستغراقية مهما كانت خلفيتها الفكرية والأيديولوجية".لكن بقدر ما تم رفض اللائكية بوعي تم أيضا رفض " كل الشعارات الإسلامية التعميمية التي تتجنب طرح طبيعة الدولة في المجتمع الإسلامي المعاصر ".هناك في المجتمع التونسي " نزوع إلى ( توسم الخير ) في نهضة تنبعث من داخل الذات الثقافية الإسلامية، لكن هناك توجسا من إمكان استخدام الخطاب الإسلامي لتثبيت حكم بعيد عن التسامح، لن يتأخر عن تصفية خصومه السياسيين ومصادرة حقهم في الاختيار والتعبير باسم حماية العقيدة وتطبيقا لشرع الله..لقد أصبح المجتمع التونسي في جانب هام منه يدرك أهمية المكاسب الحديثة التي ناضل من أجلها منذ قرن ونصف ".ثم إن " تعثر الدولة الحديثة في تونس لا ينبغي أن يخف عنا مدى تخلف الفكر السياسي الإسلامي في مجالات الهيكلة والتقنين ".وهو ما يدفع إلى " ضرورة بلورة نظرية سياسية معاصرة من داخل التصور الإسلامي مستفيدا من التجربة الغربية الحديثة للدولة استفادة مثاقفة لا استنساخ ".

- الدعوة إلى تحجيم الدولة: ترددت في بعض كتابات الإسلاميين التقدميين عبارات وصيغ مختلفة تلتقي في مدلولاتها حول التوجس من تضخم دور الدولة واعتبارها المؤسسة المركزية التي تتمحور حولها كل جوانب الحياة المجتمعية.هناك تحفظ من الدعوة إلى بناء الدولة القوية، اعتقادا من أن قوة الدولة لا تستمد من ذاتها، وإنما تستمد بدرجة أساسية من

قوة المجتمع. لهذا تمت دعوة الفكر السياسي الإسلامي المعاصر إلى الجنوح نحو " توزيع أوسع للسلطات حتى يقلل من عدوانية الدولة ومركزية القمع فيها، و إيجاد فضاءات مستقلة عن الدولة تعطي للمجتمع إمكانيات للتحرك والإبداع في المجال الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.فقوة الدولة الإسلامية الحديثة ليس في تضخم أجهزتها واتساع سطوتها، بل في قوة مجتمعها وقدرته على النمو والاستقلال انطلاقا من عمقه الحضاري.حجر الزاوية ووحدة القياس في الدولة الإسلامية الحديثة هي المواطنة.إن كرامة المواطن وحقوق الإنسان مهما كان انتماؤه واعتقاده وجنسه هي الدعامة الأساسية لقوة الدولة وقدرتها على الفعل الحضاري "[١٦٥].

• ترسيخ أسس الفكر الديمقراطي داخل التصور الإسلامي: ناقشت المجموعة فكرة "الحاكمية "، ونفت أن يكون هناك تعارض بين الإيمان بالله والاحتكام إلى الجماهير كما ذهب إلى ذلك مثلا أبو الأعلى المودودي عندما اعتقد بأن "نظرية الغرب السياسية تقول بحاكمية الجمهور، فهم الذين يمتلكون ناصيتها فيسنون في الأرض ما يشاءون من القوانين والشرائع، وأن قصارى ما تهدف إليه حكومتهم إنما هو إرضاء عامة سكان المملكة وجلب تأييدهم وقضاء مشيئتهم، والإسلام بخلاف ذلك ليس الحكم والأمر فيه إلا لله وحده"[١٦٦].كما اعتقد المودودي وكذلك سيد قطب وغيرهما بأن أهم ما قام به الإسلام في هذا الشأن " نزع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر لأن ذلك أمر مختص به الله وحده "[١٦٧].ثم جاء فيما بعد الإمام الخميني ليترجم ذلك في نظريته السياسية القائلة بأن "الحكومة الإسلامية هي حكومة الحق الإلهي، ويكمن الفرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية الملكية منها والجمهورية في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يقننون ويشرعون، في حين تنحصر سلطة التشريع بالله عز وجل، وليس لأحد أيا كان أن يشرع "[١٦٨].اعتبر هذا التصور " غير واقعي وغير صحيح.فالسلطة في أي مجتمع من المجتمعات وفي ظل أي نظام من النظم هي في يد بشر يمارسون التشريع والتنفيذ.وحتى لو تصورنا المجتمع الإسلامي الذي يتحدث عنه هؤلاء ويعلنون أن الحكم فيه لله لا للامة، فإننا سنجد أنفسنا أمام بشر يمارسون سن القوانين بالاجتهاد، ويقومون بتنفيذها مع ادعائهم أنهم وكلاء عن الله مصدر السلطة وليسوا وكلاء عن الأمة "[١٦٩].وقد بلغ الأمر "بحزب التحرير الإسلامي " أن ربط بين الديمقراطية وانهيار الصرح الإسلامي عندما أكد في إحدى رسائله أنه " حين بدا الغرب بالغزو الثقافي بدا بالديمقراطية وفرضها على الدولة العثمانية محل دولة الخلافة، فجعلت النظام يتفق مع الديمقراطية واحتفظت بالخلافة، ومن يومئذ بدأت الديمقراطية تشق طريقها إلى أنظمة الحكم ولعقول الناس، لكن الديمقراطية تحتاج إلى الحريات بل الحريات العامة.. التي جاءت أحكام الإسلام ضدها"[١٧٠].على النقيض من ذلك تماما نادى الطرح الإسلامي التقدمي إلى تأصيل البعد الديمقراطي في الفكر السياسي الإسلامي، ليس فقط على المستوى المؤسساتي بفصل

[١٦٥] أحميدة النيفر.مقتطفات من نص " الدولة الإسلامية : حديثة وأكثر..".مجلة ١٥ / ٢١. عدد ١٦. ص ٨. جوان ١٩٨٨.

[١٦٦] أبو الأعلى المودودي " نظام الحياة في الإسلام " ص ٢٥.

[١٦٧] أبو الأعلى المودودي " نظرية الإسلام السياسية ".ص ٣٠.

[١٦٨] الإمام الخميني " الحكومة الإسلامية " ص ٤١.

[١٦٩] هيكل حتيرة " الفكر الإسلامي والديمقراطية.

[١٧٠] نص لحزب التحرير تحت عنوان " لا حريات في الإسلام " صدر بتاريخ ٢ /١٠ / ١٩٧٦.



السلطات، وتأكيد مبدأ الانتخاب والدعوة إلى علوية الدستور، وإنما بتثبيت قيمة الفرد وحقوقه، وإعادة النظر في التجربة النبوية من هذه الزاوية. ومن الأبحاث الطريفة التي نشرتها مجلة ١٥ / ٢١ نص حاول أن يثبت فيه صاحبه أن التجربة النبوية كانت " تجربة جماعية غابت فيها السلطة ببعدها المركزي.وأن مفهوم الجماعة أول دعامة لإثبات ذلك، حيث كانت العلاقات داخل الجماعة علاقات أفقية..والعلاقة العمودية الوحيدة التي تعترضنا هي علاقة الجماعة بالوحي.ومن الواضح أن هذه العلاقة لا توجد داخل الجماعة، وإنما تربطها بالخارج، لذلك فإن النبي لم يكن يمثل مركزة سياسية أو دينية.بل كان بمثابة نقطة اتصال بين الجماعة والرسالة "[١٧١].

• الشريعة مقاصد وليست حدودا: تحتل مسألة المطالبة بتطبيق الشريعة الإسلامية مكان الصدارة عند أغلب الحركات الإسلامية.بل إن الكثير من الإسلاميين يرى في هذا الشعار "فلسفة للتغيير والمشروع الكفيل بإخراج المجتمعات الإسلامية من المأزق الذي تتخبط فيه".كما اعتبروه المدخل الوحيد أو الأساسي في إضفاء الشرعية الإسلامية على أي نظام من أنظمة الحكم.عندما قرر مثلا الجنرال ضياء الحق في باكستان تطبيق بعض أحكام الشريعة كتطبيق الحدود تم وصفه بالقائد الوفي لإسلامه وتم تأييده من قبل الإسلاميين على نطاق واسع.ولما أراد الرئيس جعفر النميري ترقيع شرعيته المهترئة برفع شعار تطبيق الشريعة، تحالفت معه الحركة الإسلامية السودانية، وحورب كل من وقف ضد هذا التوظيف الرديء للإسلام، إلى درجة المشاركة في إعدام المرحوم محمود طه.

لا شك في أن الإسلاميين عندما يرفعون هذا الشعار يطمحون إلى أن تكون الشريعة الإسلامية الإطار القانوني الذي يغطي مختلف جوانب الحياة في الدولة والمجتمع.لكن نظرا للفجوة الكبيرة القائمة بين التراث الفقهي الإسلامي وبين الواقع الراهن الذي يعيش فيه المسلمون، تجد الكثير من الحركات الإسلامية نفسها عمليا تختزل الشريعة في الحدود وبعض المسائل المتعلقة بالأحوال الشخصية، أو الفتاوى ذات الصلة بالسلوك الفردي وحرية المعتقد والتعبير والفنون.لهذا خاضت عديد من الحركات وما تزال معارك طاحنة من أجل التنصيص على أن الشريعة هي المصدر الوحيد للتشريع.كما قاومت هذه الحركات أي تعديل يمكن أن يمس بعض فصول مجلة الأحوال الشخصية، حتى لو كان ذلك لمصلحة المرأة والأسرة.

سبق التعرض لإلحاح الإسلاميين التقدميين على التفسير المقاصدي.لم يقللوا من أهمية التشريع في صياغة المجتمع وحماية مصالحه وتحقيق مصالحته مع ذاته.وأدركوا أن الاستعمار عمل على تفكيك بنية المجتمع باستعمال عديد من الوسائل من بينها وسيلة التشريع لتركيز اختياراته وأنظمته التي زرعها في قلب النسيج التقليدي للمجتمعات الإسلامية التي خضعت له، لكن خلافا لما يعتقده الكثيرون، فإنه عندما " استفحل أمر ملوك الإطلاق والاستبداد أصبحت قضية تطبيق الشريعة سواء في جانب إقامة الحدود أو الأحوال الشخصية أو ما شاكلها، من مشمولات الحكم السياسي يتصرف فيها حسب موازين القوى.لذلك فإن القول بأن الدول الاستعمارية هي التي ألغت العمل بالشريعة الإسلامية وعوضتها بالقوانين الوضعية ادعاء لا يقوم عليه شاهد"[١٧٢].

[١٧١] زهير إسماعيل " نحو فهم جديد للتجربة النبوية ".مجلة ١٥ / ٢١ عدد ٢٠.جويلية ١٩٩٠.ص ١٣.

[١٧٢] أحميدة النيفر " الشريعة والقانون : بين استئناف الحياة الإسلامية وتجددها ".مجلة ١٥/ ٢١. عدد ١٠. عام ١٩٨٥.

نادى " الإسلاميون التقدميون " بإعطاء الأولوية لفلسفة التشريع ودعوا إلى وقفة تأمل لهضم التطورات الكبرى التي حصلت منذ تاريخ توقف نمو المجتمعات الإسلامية، لتجسير العلاقة بين التشريع الإسلامي والواقع المعاصر. يتبين بالرجوع إلى التجربة النبوية أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان واعيا وعيا كاملا بضرورة إحاطة المجتمع الإسلامي بضمانات العدل والتضامن والحرية قبل اللجوء إلى الردع وإقامة الحدود. لهذا تغير الرسول ( ص ) كأنما رش على وجهه حب الرمان حين أتي له بسارق، فلما رأى المسلمون شدته قالوا : يا رسول الله لو علمنا مشقته عليك ما جئناك به، فقال " كيف لا يشق علي وأنتم أعوان الشيطان على أخيكم "[173]. إن تنزيل أحكام الشريعة في أوضاع اختلت فيها موازين العدل، وتفشت فيها الطبقية وسوء توزيع الثروة سيكون بمثابة المشاركة الواعية في تشويه صورة الإسلام عند أهله وأعدائه. إضافة إلى أن الكثير من المفاهيم تغيرت كمفهوم السرقة الذي لم يعد من العدل قطع يد مسكين سرق شيئا بسيطا، في حين يوجد من يسرق الملايين وهو جالس في مكتبه بعيدا عن الشبهات لا تشمله المواصفات التقليدية للسرقة. من هذا المنطلق فإن شعار تطبيق الشريعة الإسلامية وبالخصوص الحدود عن طريق استصدار القوانين المؤيدة لها " لا يمكن أن يكون منهجا للتغيير في مجتمعاتنا، فهي ليست نظاما اجتماعيا بل هي جزء محدود من نظام نحتاج اليوم أن نحدده فنبين طبيعته السياسية والاجتماعية ومؤسساته الدستورية ونوعية العلاقة التي تنظمها. لهذا يتبادر لكثير من الأذهان أن الإلحاح على شعار تطبيق الشريعة اليوم ليس إلا نوعا من الهروب من المسألة الأم ألا وهي تحديد مشروع يبعث الحياة في مجتمعاتنا المتخلفة والتابعة.. الشريعة في مفهومنا اليوم هي الإطار الدستوري الذي نقدمه على القوانين، والشريعة عندنا أسس نظام وتصور كامل من أجل بناء دولة حديثة مع اعتبار أن القوانين (الفقه) ليست إلا تفاصيل وتطبيقات للمبادئ الكلية. إن العمل من أجل تطبيق الشريعة ليس في نظرنا إلا نضالا من أجل تغيير معالم الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية في البلاد العربية والإسلامية. أما السعي من أجل تعديلات قانونية لا تتجاوز الأحوال الشخصية أو الإجراءات الجزائية فهو مسعى محكوم عليه بالفشل مسبقا. إن تصورنا لتطبيق الشريعة يحقق لنا أولا الخروج من دوامة المجتمعات العالة على دولها والدول التابعة للمراكز العالمية، فيمكن من تحقيق مجتمع مدني متطور ومنتج. ثم ثانيا يستطيع هذا التصور أن يكفل لحقوق الإنسان من أن تأخذ موقعها الدستوري، ويكون على العلماء المسلمين عندئذ أن يوفقوا في التفاصيل القانونية بين الدستور من جهة وبين حقوق الإنسان في مجتمع يتجدد ويتحرر إسلاميا. فيما عدا هذا التصور، فإن تطيق الشريعة لا يعدو أن يكون مجرد شعار سياسي لا يزيدنا إلا تمزقا وتبعية[174] ". إضافة إلى أن " التلويح بتطبيق الشريعة شعار لم يعد يغري الشعوب، لأنه رفع من قبل ولم يرتق بأوضاع الناس المعاشية قيد أنملة، ثم نفذته أنظمة فغيبت من خلاله المشكلات الحقيقية، وأخفت انفرادا بالنفوذ واستبدادا بالسلطة، وحولت الصراع السياسي إلى صراع مذهبي وديني.. الجماهير لا تنتظر من السياسيين المرشحين للحكم مزيدا من العقوبات، وإنما أملها متعلق في الحرية والكرامة وخاصة الرفع من الأجور وتخفيض الأسعار وتوفير الشغل وتكافؤ الفرص بين الجميع "[175].

[173] أخرجه الديلمي.

[174] أحميدة النيفر ( مصدر سابق ).

[175] صلاح الدين الجورشي " لماذا انهزم الإسلاميون ونجحت بوتو ؟ ". مجلة ١٥ / ٢١. عدد ١٨. فيفري ١٩٨٩.



## الإسلاميون التقدميون والمسائل السياسية:

عندما نشأ الخلاف داخل " الجماعة الإسلامية " لم تكن السياسة أحد محاوره الرئيسية. بمعنى أن الصراع الذي عاشته الحركة يومها كان بالأساس صراعا فكريا وحركيا. لم تكن الحركة الإسلامية إلى حدود عام ١٩٧٨ واعية بدورها السياسي. لم تكن تملك أهدافا أو برنامجا سياسيا أدنى. كانت تتحسس ما يدور حولها، وتتعامل معه بطريقة عفوية وسطحية. طغت عليها في السنوات الأولى من نشأتها الجوانب التربوية والأيديولوجية. لهذا لم يكن الجميع، بما في ذلك عناصر التيار الإصلاحي داخل " الجماعة "، يملكون رؤية متكاملة حول الحالة السياسية العامة بالبلاد، والموقف منها. لكن الأكيد أن الحركة ككل ولدت كطرف احتجاجي ومعارض للنمط المجتمعي الذي أقامه النظام البورقيبي. إن أحداث ٢٦ يناير ١٩٧٨ العمالية، ثم اندلاع الثورة الإيرانية، والتعرف عن قرب على التجربة السودانية وقياداتها، واحتكاك الطلبة الإسلاميين باليسار الطلابي الماركسي، شكلت العوامل الرئيسية في تحويل الظاهرة إلى جسم سياسي يبحث عن شرعية، ويقدم نفسه كبديل للحكم.

بلور الإسلاميون التقدميون منذ البداية برنامجا سياسيا تضمن ملامح " مشروع مجتمعي "، ثم اعتمدوه لتأسيس تجربتهم التنظيمية. وقد جنحوا إلى تحليل البنية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع التونسي، وأبدوا اهتماما في أول التجربة بالمسألة الزراعية. كما تبنوا مسألة الدفاع عن الحريات العامة، خاصة حرية العمل النقابي، وانتقدوا حركات المعارضة المعترف بها، وتمكنت بعض عناصرهم من اقتحام المجالين الحقوقي ( الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان ) والنقابي. لكنهم بحكم الطبيعة المثالية للأطروحات النظرية والسياسية التي وقع تبنيها في البداية، وشبابية الأعضاء حيث كان أغلبهم طلبة وتلاميذ معاهد وعدد محدود من الأساتذة، وبحكم تعثر التجربة التنظيمية، لم تنخرط المجموعة كليا في النشاط السياسي وفق قواعده المتعارف عليها. لقد بقي الهاجس الفكري هو الشاغل الرئيسي. إضافة إلى أن الكيفية التي اقتحمت بها " حركة الاتجاه الإسلامي " الميدان السياسي قبل أن تمتلك مقوماته، زادت في حذر المجموعة من خوض غمار العمل السياسي من قبل أن توفر له شروطه الأساسية، وفي مقدمتها النظرية الصلبة والبديل المتكامل.

رغم ذلك واجهت المجموعة مسائل ذات طابع سياسي، قد يكون من المفيد الإشارة إلى بعضها، نظرا لطبيعتها وتداعياتها على مستقبل المجموعة وتطورها.

### أ) الموقف من النظام:

إن قراءة سريعة لمضمون " اللوائح " التي صاغتها المجموعة في مرحلة التأسيس كافية للتدليل على عمق المسافة التي كانت تفصلها عن الخطاب الرسمي للسلطة. ولدت المجموعة احتجاجية بطبيعتها، متناقضة مع النظام السياسي خاصة في اختياراته الاجتماعية الطبقية وفلسفته السياسية الإقصائية والقمعية[176]. وبقدر ما كان النظام يعمل على مركزة السلطة في يد شخص

[176] أشار السيد راشد الغنوشي في روايته لتاريخ الحركة أن من بين العوامل التي أدت إلى الانشقاق تعرض " هؤلاء الاخوة إلى ضغط الواقع العلماني التونسي، وهو ضغط غير يسير، ومارس عليهم وعلينا ضغوطا شديدة رهيبة، بما فيها الواقع الأمني ". (تونس الشهيدة). مصدر سابق. يقصد أن العناصر التي طالبت بالإصلاح وانتقدت أوضاع الجماعة في ذلك الوقت خافت من الاعتقال والسجن، لهذا فضلت التهرب من التبعات الأمنية للعمل السري. وقررت

واحد هو الرئيس بورقيبة، بقدر ما كانت الثقافة السياسية التي دافعت عنها المجموعة تدعو إلى لامركزية السلطة وتوسيع دائرة الممارسة الديمقراطية.لكن بعد التحولات التي مرت بها المجموعة، مالت إلى الاعتقاد بأن أزمة المجتمع أكبر وأعقد وأشمل من أزمة نظام الحكم.بالتالي تكون معالجة مسألة السلطة السياسية بمعزل عن فهم الأسباب العميقة للتخلف الاجتماعي والثقافي عملا سطحيا لا طائل من ورائه.بناء عليه حاولت المجموعة تجنب الانغماس في النشاط السياسي الحزبي والتحول إلى رقم حزبي إضافي، وأعطت الأولوية للنضال الثقافي.كما حرصت على تجنب الدخول في مواجهة أمنية مع نظام الحكم مثلما حصل لبقية التنظيمات الإسلامية المحلية أو العربية.كانت مدركة منذ البداية أن تكرار حالة الدوران في الحلقة المفرغة التي عاشتها ولا تزال الحركات الأخرى لن يفيدها في شيء، ولن يسمح لها بالتقدم في مهمتها الفكرية، لهذا اعتبرت المجموعة مهمة بناء حزب سياسي مهمة مؤجلة في انتظار تأسيس النظرية البديلة " إننا لا نرغب حتى الآن أن نكون حزبا.إننا لا نرمي إلى المساهمة المباشرة في الحياة السياسية، ونعتقد أنه ينبغي البدء بإعادة بناء المجتمع المدني "[١٧٧].كما كانت تنظر للتعددية السياسية التي أخذت تشق طريقها مع أواسط السبعينات نظرة سلبية.لكن ذلك لم يمنع من أن يخضع نشاط المجموعة للمراقبة الأمنية، وأن تحرم من الحصول على حقها في تأسيس جمعية ثقافية طيلة سنوات، إلا أن عناصرها لم يقع إحالتهم على القضاء[١٧٨] ولم توجه لهم التهمة المعهودة بتكوين جمعية غير مرخص لها، رغم أن المجموعة كانت تصدر نصوصا ممضاة باسمها، وتشكل خلايا في عديد من الجهات، وتكتب عنها الصحافة المحلية والدولية بصفتها تلك.

لعل العامل الأساسي الذي قد يكون ساعد على التمتع بهذا الاستثناء تجنب المجموعة سياسة التصعيد، والإلحاح على طابعها الفكري والثقافي، وهو ما جعل النخب والدوائر السياسية والفكرية تهتم بها وتتعامل معها كنموذج مختلف.

لم تتورط المجموعة في أي تحالف مشبوه من أجل الحصول على مكاسب مادية أو حزبية.كما كانت حذرة منذ البداية من كل سياسة احتوائية لها بغرض توظيفها ضد قيادة وأنصار " حركة الاتجاه الإسلامي " الذين بدؤوا يتعرضون للملاحقة والمحاكمات السياسية منذ صائفة ١٩٨١.لم تزك هذه المحاكمات بل اعتبرت أن من حق كل حركة ممارسة النشاط السياسي.هذا رغم أن المجموعة حصلت على ترخيص إصدار مجلة ٢١/١٥ في الفترة التي كانت فيها قيادات هذه الحركة في السجن، وهو ما حاول البعض استغلاله للتشكيك في نزاهة المجموعة واستقلاليتها، إلا أن محتوى المجلة ومواقفها أكدت أن " الإسلاميين التقدميين " حافظوا على مواقفهم المبدئية، ولم يسمحوا باستغلال تناقضهم مع المشروع الفكري والسياسي لأنصار الاتجاه الإسلامي من أجل تبرير ما تعرضوا له من تعسف وإقصاء.

استغل البعض حرص المجموعة على استقلالية قرارها وتجنب الوقوع في التوظيف السياسي لتبرير القمع والاستبداد، فروجوا مقولة انتشرت وأثرت على الكثير من مراكز السلطة منذ الثمانينات، مفادها أن " الإسلاميين التقدميين " هم الوجه الآخر لحركة الاتجاه الإسلامي، وأن

---

الانسحاب.وهو للأسف تفسير مناف للحقيقة التاريخية، يراد منه تحويل الخلاف من أسبابه الفكرية والحركية إلى أسباب أخلاقية ونفسية فيصبح المشكل قائما بين جبناء غادروا الحركة وشجعانا صمدوا.

[١٧٧] صلاح الدين الجورشي.كتاب " الإسلام السياسي : صوت الجنوب ".فرانسوا بورغا ".ترجمة د.لورين زكرى.الطبعة العربية الأولى. دار العالم الثالث.ص ٢١٢.( اجري هذا الحوار في مطلع الثمانينات ).

[١٧٨] الاستثناء الوحيد هو محاكمة صلاح الدين الجورشي ضمن أول محاكمة تتم لقيادة الاتجاه الإسلامي خلال صيف عام ١٩٨١، حيث وجهت له تهمة " ترويج أخبار زائفة " وحكم عليه بسنة سجنا نافذة، لكن محكمة الاستئناف ألغت العقوبة وحكمت بعدم سماع الدعوى.



جميع الإسلاميين ينتمون لمدرسة واحدة، وأن خلافاتهم ليست سوى مناورة وتوزيع أدوار.هذا التفسير التآمري، لا يكمن عيبه الرئيسي في انتهازية أصحابه وسطحيتهم، وإنما أيضا في جهلهم بأهمية التباينات التي تشق الحركات الإسلامية على الصعيدين الفكري والسياسي، وحرصهم على دفع هذه الحركات نحو مزيد من الغلو والتقوقع على ذاتها، حتى يسهل عزلها ومقاومتها.

عندما تمت إزاحة بورقيبة عن السلطة، تنفست المجموعة الصعداء نظرا للتردي الكبير الذي ساد البلاد في السنوات الأخيرة من حكم الرئيس السابق.ونشرت مجلة ١٥ / ٢١ رسالة مفتوحة إلى الرئيس بن علي تحمل إمضاء الأستاذ أحميدة النيفر، أيد فيها التوجه نحو " إعادة الاعتبار للقوى الحية في البلاد والإجراءات الإيجابية التي اتخذت لصالح الإسلام والإسلاميين " خلال الأشهر الأولى من استلام السلطة.كما استعرضت الرسالة سياسة الرئيس السابق تجاه الدين ومؤسساته، وذكرت بالخصوص أن العهد السابق " أخطأ في إخضاعه الكامل للمجتمع التونسي ومؤسساته إلى الدولة فأضعف لدى المجتمع كل قوة للاعتماد على النفس ".كما أدانت نظرته إلى الإسلام الذي رأى فيه " قوة هدم ورجعية، ولم يتعامل مع الإسلاميين كقوة ترشيد يشركها معه في التشاور والقرار.فانفرد ببعض القرارات التقدمية ( مثل الأحوال الشخصية )، لكنها كانت غير مدعومة أو مفهومة من القوى المتدينة التي كانت تعيش عداوة صامتة وكاملة ". وعرجت الرسالة على ظهور حركة الاتجاه الإسلامي والتطورات التي شهدها، والأسباب التي جعلته يتحول من "نشاط يحث عموم التونسيين على الاستقامة والتقوى وتشجيع الشباب المتعلم على مراجعة موقفهم من الإسلام واعتباره حركة إبداع وحضارة " إلى حركة مسيسة.كما قامت الرسالة بتقديم تعريف موجز بالتوجه الإسلامي التقدمي، الذي يؤمن بأن " لا ارتقاء في تونس دون حياة سياسية قائمة على التعددية والتفاعل ".وأن هذا التوجه " لا يعمل من أجل غاية حزبية سياسية خاصة به.وهو في اختياره هذا يركز على مسألتين: أولا ضرورة خلق مناخ فكري ناضج ومسؤول يكون للإسلام فيه دور أساسي لا يتجاهل المكاسب الإنسانية التقدمية التي تولي الإنسان وكرامته وعقله المكانة البارزة.وثانيا التعاون مع كل الأطراف والقوى السياسية الوطنية في هذا الاختيار من أجل الوقوف في وجه كل دعوة تستهدف احتكار الحياة السياسية وإلغاءها باسم الإسلام أو باسم أي مبدأ آخر.ذلك أن معرفة أوضاع تونس التاريخية والسياسية العامة لا يمكن أن تؤدي إلا إلى شيء واحد هو أن قوتها في جبهتها الداخلية المتحررة والمتوازنة ".حاولت الرسالة أيضا إقناع السلطة الجديدة بأن تكون لها سياسة عقلانية متوازنة تجاه المسألة الدينية التي شخصها العهد السابق و "جعلها من مشمولات الرئيس بورقيبة في حين أن المسالة الدينية مسألة مجتمع كامل وتاريخ طويل".وتمت دعوة السلطة إلى صياغة ( بيان مرجع) يحدد التوجه الديني الرسمي وفق جملة من الضواط والصيغ العملية، من بينها دعوة التنظيمات السياسية إلى عدم احتكار الإسلام أو معاداته، ووضع جدول زمني لتعريب الإدارة والتعليم " مع التشجيع الكامل على تعلم اللغات الأجنبية ".التأكيد على أن " حرية المعتقد حق كفله الدستور ( الفصل الثامن)، لكنه لا بد أن يراعي مشاعر وقيم عامة المجتمع التونسي المسلم وشعائره وأخلاقه ".كذلك وقع التنبيه إلى " ضرورة قيام عمل تعبوي شعبي في المساجد ووسائل الإعلام الرسمية وغير الرسمية، بهدف تبسيط عقائد الإسلام وشعائره وأخلاقه يعوض إلى حد ما التعليم الزيتوني، مع غرس روح التسامح واحترام الرأي الآخر ".و " ضرورة إعادة النظر في مناهج وبرامج التعليم الديني الابتدائي والثانوي بشكل يجعلها أكثر تسامحا ومعاصرة، ويمكنها من إدراك أهمية الاجتهاد في خصوص المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وإعادة هيكلة الكلية الزيتونية بشكل يجعل منها معهدا أعلى للعلوم الإسلامية تعمل على تأصيل الإسلام وتجديد فكره ".التشجيع على " قيام هيئات ونواد غير سياسية (جمعيات خيرية/ اجتماعية/ ثقافية) تهدف إلى تطوير المجتمع التونسي وتحميله

المسئوليات المختلفة القادرة على إنجاح معركة التنمية والتقدم في البلاد ". و"تطوير المؤسسات الإسلامية ( مثلا المجلس الإسلامي الأعلى[١٧٩] ) بناء على أنها تمثل الالتزام بالإسلام واحتراما للآراء الإسلامية المختلفة وتدعم القدرة على الإشعاع والاجتهاد".

إضافة إلى صياغة ما وصف بالبيان المرجع حول المسائل التي تهم الحياة الدينية في تونس، تضمنت الرسالة مطالبة السلطة في تلك المرحلة (مطلع سنة ١٩٨٨) القيام بجملة من " الإجراءات الانفراجية " بعد حالة الاحتقان التي شهدتها البلاد في الأشهر الأخيرة من الحكم البورقيبي، من بينها " إطلاق سراح المساجين المعتقلين لانتمائهم السياسي الديني، وإرجاع كل من طرد من عمله بسبب هذا الانتماء.وعدم مضايقة المتدينات في لباسهن المحتشم في الطريق العام أو الإدارات والمعاهد[١٨٠]، والتسامح مع من يريد القيام بصلاته أثناء عمله.تنظيم حملات وطنية ضد مظاهر الإدمان على الخمر والدعارة.تبني مبدأ الجمع بين الرؤية والحساب في خصوص تعيين المواسم الدينية[١٨١].اعتبار يوم الجمعة يوم عطلة رسمية عوض يوم الأحد.وتحسين وضعية المساجد المادية والمعنوية، واعتبار العاملين بها موظفين، ووضع قانون أساسي لهم "[١٨٢].

هذه الرسالة صاغها السيد أحميدة النيفر بعد استشارة بعض عناصر المجموعة، لكنها لم تحظ بإجماع حول جميع تفاصيلها، خاصة حول بعض المسائل التي اعتبرها البعض جزئية مثل الحملة ضد الإدمان والدعارة، أو عطلة يوم الجمعة.لم تكن الثقافة السياسية التي شكلت فكر المجموعة لم تكن تستسيغ هذا النمط من الخطاب السياسي الموجه للسلطة، ورغم النزعة غير الحزبية عند المجموعة، وإعطائها الأولوية للثقافي على السياسي، إلا أنها بقيت إلى آخر لحظة من وجودها، لا تثق كثيرا في السياسيين، خاصة إذا كانوا في السلطة.

هناك عاملان على الأقل دفعا إلى التفكير في صياغة هذه الرسالة وتوجيهها.الأول ما شهدته الحياة السياسية في الفترة التي عقبت نهاية الحكم البورقيبي من حرية وانفتاح الحكم على جميع الاتجاهات، وحثه مختلف الأطراف على التعبير عن رأيها وتقديم ما لديها من مقترحات.أما العامل الثاني فهو الخشية أن تتكرر سياسة الرئيس السابق مع الإسلام، فتزداد الأمور تعقيدا، خاصة وأن بعض الأصوات في تلك الأيام ارتفعت لتحذر من "مخاطر" الشعار الذي رفعته السلطة حول "المصالحة بين الدين والدولة".[١٨٣]

---

١٧٩ سبق أن اقترح بعض أفراد المجموعة ( أحميدة النيفر وصلاح الدين الجورشي) بعث هذا الهيكل، لكن حسب مهام وسياسة مختلفة عن تلك التي انتهجها المجلس بعد تأسيسه.

١٨٠ أصدرت حكومة السيد محمد المزالي في مطلع الثمانينات منشورين يمنعان ارتداء اللباس المحتشم الذي تلبسه الفتيات والسيدات، في المؤسسات الإدارية والتعليمية، وذلك ضمن سلسلة من الإجراءات لتحجيم ظاهرة ما سمي بالإسلام السياسي.ووصف هذا النمط من اللباس ب " الزي الطائفي ".ولا يزال المنشوران الوزاريان معمل بهما حتى الآن.

١٨١ قرر الرئيس بورقيبة منذ مطلع الستينات إلغاء مبدأ اعتماد رؤية الهلال في تحديد المواسم الدينية، والاكتفاء فقط بالحساب.وقد تسبب ذلك الإجراء في خلق بلبلة سنوية، خاصة مع حلول شهر رمضان، حيث ينقسم التونسيون بين من يلتزم بالقرار الرسمي، وبين من يتبع ما يقع الإعلان عنه في المشرق العربي، وخاصة السعودية.وقد أصبح هذا الإشكال مع السبعينات والثمانينات شكلا من أشكال التعبير عن معرضة السلطة والتشكيك في شرعيتها الدينية.وقد قاد هذه الحملة التي استمرت سنوات وحتى آخر أيام الرئيس بورقيبة، الشيخ محمد صالح النيفر، أحد الشيوخ السابقين لجامع الزيتونة المعادين للنظام البورقيبي ولكامل التوجه التحديثي.

١٨٢ نشر نص الرسالة في العدد ١٥ من مجلة ١٥ / ٢١.تحت عنوان " رسالة مفتوحة إلى رئيس الجمهورية ". السنة الخامسة. عام ١٩٨٨.

١٨٣ رفض الإسلاميون التقدميون أسلوب التكفير واعترضوا على البيان الممضى من قبل الشيخ عبد الفتاح مورو.



تعتبر مشاركة أفراد من التيار الإسلامي التقدمي في سياسة الإصلاح التربوي، من خلال وضع برنامج جديد لمقرر التفكير الإسلامي في جميع فصول مرحلة التعليم الثانوي، من أهم المبادرات التي ثار حولها جدل في الداخل وهمز ولمز في الخارج، خاصة بعد المواجهة الشهيرة بين الوزير السيد محمد الشرفي[١٨٤] وحركة "النهضة " التي تورطت في إصدار بيان تضمن تكفيره، وتحريض الرأي العام الإسلامي عليه.

عندما عرض على السيد أحميدة النيفر أن يكون ضمن ديوان السيد محمد الشرفي للإشراف على مراجعة مقررات مادة الفكر الإسلامي، شكل ذلك عنصر مفاجأة له ولبقية أفراد المجموعة التي حرصت منذ تأسيسها على البقاء بعيدا عن دوائر الحكم، خوفا من التوظيف السلبي.لكن الذي جعل النيفر يقبل هذه المهمة، ويساعده على إنجازها بعض أهل الاختصاص من العناصر الإسلامية التقدمية أو القريبة منها، اعتقادهم بأن تطوير التعليم والبرامج التربوية جزء من مهام الحركة الإصلاحية منذ الطهطاوي وخير الدين إلى محمد عبده ورشيد رضا.أضف إلى هذا أن المقررات السابقة لمادة التربية الإسلامية كانت في معظمها خالية من منهجية واضحة، ومحشوة بنصوص لا تعكس البعد الاجتهادي للإسلام، ولا توفر للطالب فرصة التعاطي مع الفكر الإسلامي الحديث بمختلف قراءاته ومدارسه.من هنا تم قبول المهمة والمشاركة بصفة فردية في تجربة أثارت الكثير من ردود الفعل السياسيوية، دون أن يقع تحليل أبعادها ومضامينها بشكل موضوعي.لقد كانت لهذه التجربة انعكاساتها السلبية والإيجابية على العناصر التي شاركت فيها بشكل خاص، وعلى التيار بشكل عام.فهي من جهة وفرت فرصة مكنت من بلورة برنامج دراسي عكس إلى حد كبير نمط الثقافة الإسلامية الجديدة والمعاصرة التي تستجيب لطبيعة المرحلة التاريخية، وحررت مادة الفكر الإسلامي من التصورات الكلاسيكية والتجزيئية التي أبعدت الطلبة عن روح الإسلام، وحولت هذه المادة التربوية إلى حصة ميتة.كما أسس البرنامج الجديد جسورا مفتوحة بين مصادر الفكر الإسلامي وقضايا الحرية والمجتمع المدني وحقوق الإنسان، مع تقديم رؤية متوازنة لمختلف مدارس وجوانب التراث الإسلامي.

من جهة أخرى كشفت التجربة للمجموعة الوجه الآخر من طبيعة السلطة والنخبة.هناك قوى وأطراف لا يهمها الجانب الإصلاحي، بقدر ما ترغب في محاربة من تظنهم خصوما سياسيين بكل الوسائل، حتى لو كان ذلك على حساب الشعارات التي ترفعها وتزعم أنها تؤمن بها.هذا الكلام يصح على الوجوه الرسمية للإسلام في تونس كما يصح على وجوه قيادية في الحركة الإسلامية، فضلا على أنه يصح على وجوه يسارية تدعي التقدمية.كان هناك حرص عجيب ولدى أطراف مختلفة التوجه على ضرورة إفشال المشروع الإصلاحي.فلو أن المهمة التي عرضت على النيفر عرضت يوما على حركة الاتجاه الإسلامي لقبلتها من أجل تمرير ما تعتقده صوابا، وهو ما حصل في عديد من التجارب الأخرى كانت وما تزال الحركات الإسلامية التي تتوفر لها فرص المشاركة في بعض الحكومات ضمن ائتلاف سياسي أو انتخابي، تبدي حرصا على استلام وزارات التربية والتعليم لاعتقادها بأنها من خلال هذه المؤسسات الاستراتيجية، تتمكن من صياغة أجيال جديدة. المشكلة لا تكمن في مبدأ المساهمة في وضع برامج جديدة للتعليم أم لا، وإنما في محتوى الإصلاح ووظيفته. أما بالنسبة إلى المحتوى فلم يدع أصحابه الكمال حيث

---

١٨٤ يعتبر السيد محمد الشرفي من الشخصيات السياسية والفكرية المعروفة. كان من بين مؤسسي "حركة آفاق " اليسارية في أواسط الستينات، ثم عرف بنشاطاته داخل حركة حقوق الإنسان حيث تحمل رئاسة الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، قبل أن يعين وزيرا للتربية والتعليم العالي.وبعد مغادرته الوزارة، عاد إلى التدريس في كلية الحقوق.وقد صدر له مؤخرا كتاب، تعرض فيه لمواقفه من قضايا الإسلام والحداثة واختلافه مع أطروحات الإسلاميين في عديد المسائل الجوهرية.

اجتهدوا قدر الإمكان وفتحوا باب المشاركة أمام الجميع بما في ذلك العناصر القريبة من حركة الاتجاه الإسلامي التي رفضت لاعتبارات حزبية. لكن المحتوى عكس بالتأكيد اختلافات واضحة في المنهجية وفي معالجة العديد من القضايا، وهو انعكاس طبيعي لنظرة كل طرف لمسائل حيوية مثل الدولة والشريعة وقواعد الاجتهاد.أما وظيفة الإصلاح فقد حاول الأفراد الذين أوكلت إليهم مهمة مراجعة البرنامج إبرازها ضمن حدود الصلاحيات التي توفرت لديهم.كان واضحا منذ البداية أن هذه المشاركة لا علاقة لها بأي خطة سياسية تهدف إلى القضاء على حركة الاتجاه الإسلامي أو غيرها، أو كما سمي في تلك المرحلة بخطة تجفيف المنابع.لقد قبل الفريق العمل في ظروف كانت تسودها أجواء التوتر بين السلطة والإسلاميين، لكنه حرص أن يؤدي دوره بعيدا عن ضغوط السياسة والسياسيين، وأن يتقيد بدرجة أولى بالاعتبارات الفكرية والتربوية.وعندما استحال الفصل بين السياسي والتربوي قرر السيد أحميدة النيفر الاستقالة من منصبه.

كشفت هذه التجربة أيضا أن الإسلام الرسمي والإسلام الاحتجاجي المحافظ ينهلان من نفس النبع ويعملان من أجل أهداف مشتركة، ويتعاونان باستمرار للحيلولة دون أن يشق الفكر الإسلامي التجديدي طريقه نحو الجماهير.ومن المؤسف أن يهرع في معركة من هذا القبيل عموم السياسيين إلى ما يعزز مواقعهم ويحفظ صورتهم لدى الرأي العام، ويرفضون تحمل مسئولية الرهان على الخيارات الاستراتيجية والمستقبلية.

### ب) العلاقة بحركة " الاتجاه الإسلامي ":

خرجت مجموعة " الإسلاميين التقدميين " من رحم "الجماعة الإسلامية بتونس"، لكن بعض مؤسسيها أو الذين انتموا إليها فيما بعد لم يسبق لهم أن نشطوا داخل هذه الجماعة، أو كانوا فقط في حالة تماس معها خاصة في الجامعة.ككل مولود يبقى فترة من الزمن في حالة مخاض حتى يكتسب شخصيته الكاملة المستقلة.وقد كان الموقف من الحركة ( الأم ) محل تباين في الآراء بين وجهتي نظر داخل المجموعة. قال البعض بأن الكيان الجديد لن يتمكن من بناء ذاته وتحقيق نموه إلا بقطع كل صلة بحركة الاتجاه الإسلامي، وتعميق التناقض معها على جميع الأصعدة، وعدم الانشغال بمشاكلها وأولوياتها، وعدم الرهان على العناصر المنسحبة منها نظرا إلى تعدد العوامل التي دفعتهم إلى الخروج، إضافة إلى احتياجهم إلى فترة طويلة حتى يتخلصوا من رواسب التجربة التي مروا بها.كان أصحاب هذا الموقف يحرصون على التمايز المطلق مع هذه الحركة وأنصارها على جميع الأصعدة الفكرية والسياسية والتنظيمية والتربوية.لهذا دعوا إلى أن يكتسب " الإسلامي التقدمي " مواصفات ثقافية وتربوية وسلوكية ومظهرية مغايرة، بلغ الأمر بالبعض إلى أن كاد أن يخلط بين الطقوس الحركية لتنظيم "الاتجاه الإسلامي " وبين القيم والطقوس التي يشترك فيها كل المسلمين.

في مقابل هذه الرؤية، وجهة نظر ثانية لا يختلف أصحابها حول القول بضرورة التميز، واعتبار بقية التنظيمات الإسلامية القطرية تنظيمات منافسة يجب أن تكون الخلافات معها واضحة وصريحة.لكن أصحاب هذا الموقف كانوا يؤكدون على الجوانب التالية:

١. مهما اختلف الإسلاميون أو المسلمون فيما بينهم، فهناك قواسم مشتركة نابعة من ثوابت الدين نفسه.فجميعهم مؤمنون بالله وبتوابع ذلك الإيمان، وجميعهم يعتقدون بأن العبادات الإسلامية تندرج ضمن الواجب، وأن هناك أخلاقيات ملزمة للفرد والمجتمع، خاصة لمن تصدى لقضايا التغيير واعتبر نفسه قدوة للجماهير.إن " المقياس الخلقي عند الجماهير هو في الحقيقة مقدمة



للانتماء الفكري والانضمام السياسي للجماعة الثورية.الجماهير مازالت تؤمن بالقدوة الحسنة، وبالفعل الطيب وبطاعة أوامر الدين واجتناب نواهيه "[١٨٥].لهذا وجب التمييز بين الإسلام وبين الحركات الإسلامية المناقضة للتوجهات الفكرية والسياسية للمجموعة.إضافة إلى خطأ الاعتقاد بأن كل ما في هذه الحركات فاسد يجب التمرد عليه والتخلص منه.إن هذه الحركات لم تستطع الصمود والاستمرارية إلا لكونها امتلكت بعض الشروط التي ساعدتها على البقاء واستقطاب جزء لا بأس به من الجماهير.

٢. عدم التغاضي عن اضطهاد الحركات الإسلامية المنافسة، شريطة ألا تكون قد مارست العنف ولجأت إلى الإرهاب.هذه مسألة جوهرية ومبدئية، إذ ليس من المنطقي أن تطالب المجموعة بحقها في التعبير والتنظيم وتسكت عن حرمان غيرها من هذا الحق بحجة الخصومة السياسية أو الفكرية.فشعار " لا حرية لأعداء الحرية " الذي رفعته في مرحلة معينة بعض فصائل أقصى اليسار الماركسي لا يمت بأي صلة للثقافة الديمقراطية.إضافة إلى أن المساهمة، أو الصمت، على أي جريمة ترتكب في حق مواطن بسبب معتقداته أو انتمائه السياسي يتناقض مع الأفكار التحررية والعقلانية التي آمن بها "الإسلامي التقدمي "[١٨٦]، ويفقده أي مصداقية لدى الأوساط المتعاطفة مع " حركة الاتجاه الإسلامي" التي يصعب فيما بعد إقناعها ببطلان بعض ما يحملونه من أفكار وتوجهات.لهذا فإن الخيار المبدئي والأكثر صوابا يتمثل في الدفاع عن الحقوق الأساسية للخصوم إلى جانب نقد اختياراتهم وسياساتهم[١٨٧].

٣. الرهان على ترشيد قواعد الحركات الإسلامية المنافسة.كانت تلك من المسائل الخلافية التي احتد النقاش حولها لفترة طويلة.هل تقتضي المصلحة الحركية مساعدة الخصوم على النمو وتصحيح مساراتهم الفكرية والتنظيمية والسياسية، أم أن العكس هو الأسلم ؟.لقد دعا أصحاب هذه الرؤية إلى اعتبار " الإسلاميين التقدميين " حركة تصحيحية داخل التيار الإسلامي العام، وبالتالي انتهجوا أسلوب مواصلة الضغط ومساعدة الساحة الإسلامية العريضة على الارتقاء بوعيها، معتقدين أن ذلك هو جزء لا يتجزأ من المهام المطروحة على المجموعة. لهذا استمر الاهتمام بكل ما يشغل هذه الساحة، وفتح الحوار خاصة مع كوادرها المستعدة للنقاش حول المسائل الأساسية.

أما مضامين هذا الترشيد فهي تتمحور حول جوانب عديدة، نكتفي بالإشارة إلى بعضها :

أ . **تصحيح وعي الحركة الإسلامية بذاتها:** تبدو الحركة من خلال مواقفها وسياساتها وردود أفعالها، غير مدركة لدورها الأساسي، وأحيانا تكون أشبه بالفيل الذي يتحرك في محل لبيع أواني الفخار.لقد خلقت في المجتمع حالة استقطاب ثنائي بينها وبين السلطة، وساعدت على خلخلة العديد من المسلمات، وأصبح " تعبيرة رئيسية من تعبيرات الدفاع الشامل لمجتمعات تعاني من التفكك والاهتزاز، مجتمعات فقدت الكثير من إرادتها ووحدتها الداخلية [١٨٨]".أظهرت عجز الدولة

---

[١٨٥] حسن حنفي." التراث والتجديد ".ص ٥٠.مكتبة الجديد.

[١٨٦] راج مقال " الفكر والسيف : متى يفترقان ؟ ".صلاح الدين الجورشي.مجلة ١٥ / ٢١.عدد ٣.فيفري ١٩٨٣.

[١٨٧] هذه القناعة دفعت بي شخصيا إلى المشاركة في إنجاح وساطة بين السلطة وقيادة الاتجاه الإسلامي في عام ١٩٨٤، والتي أدت إلى إطلاق سراح قيادة الحركة ومساجينها.هذه المبادرة تعرضت للنقد من قبل بعض الاخوة الذين اعتبروها متعارضة مع خصوصيات المجموعة حسب اعتقادهم.لقد كنت أعتقد بأن ذلك يتضمن مصلحة البلاد ويساعد على خلق مناخ سليم لمواصلة العمل الفكري التصحيحي في أوساط الإسلاميين.

[١٨٨] صلاح الدين الجورشي " الحركة الإسلامية:رؤية مستقبلية ( أوراق في النقد الذاتي). كتاب جماعي تحرير وتقديم د عبد الله النفيسي.دار البراق للنشر. الطبعة الألى الكويت ١٩٨٩، والطبعة التونسية ١٩٩٠ ص ١٢٤.

القطرية على مواجهة مشكلاتها الجوهرية، لكنها في المقابل وقفت عاجزة عن ضبط أدوارها، والتقيد باستراتيجية واضحة الغايات والوسائل.إنها "تبقى مهيأة للعب أدوار متناقضة ما دامت لم تصحح وعيها التاريخي، ولم تع بكل دلالاتها وأبعادها الاجتماعية والتاريخية.فالوعي المفوت والمنهج التراثي اللذان لا يزالان يشكلان السمات الكبرى لقطاعات واسعة داخل الحركة الإسلامية لا يؤهلانها للوعي بدورها التاريخي..إن الحركة الإسلامية اليوم، كغيرها من الأطراف، مطالبة بأن تصحح وعيها بذاتها كقوة تاريخية، وأن تعيد النظر في مضامين خطابها وأساليب تحليلها ومناهجها التربوية، لأن ذلك وحده كفيل بان يعطي وجودها الموضوعي كل أبعاده الحضارية باعتبارها طرفا تاريخيا يوجد إلى جانب وفي مواجهة أطراف تاريخية أخرى.ويتوقف عليهم جميعا صياغة العقد الاجتماعي الوطني الجديد طبقا لقواعد الصراع الديمقراطي "[١٨٩].إن تضخم العدد من شأنه أن يوقع الإسلاميين غالبا في حالة يشعرون فيها بالرضى عن النفس بينما "وجود مد إسلامي لا يعني بالضرورة حدوث نهضة أو حتى استفاقة، ومصر هي أكثر الأقطار العربية التي يمكن أن تنطبق عليها هذه المفارقة "[١٩٠].يخطئ الإسلاميون " عندما يعتقدون أن الصدى الذي يلقاه خطابهم مرجعه قوة الخطاب الذي أنتجوه.ينسون أن الاحتماء بالمسجد هو بحث عن الذات ودفع للخطر وتجديد للحلم وتحدي للأزمة.فالظاهرة دليل على قوة الإسلام وعمق انغراسه في المجتمع والتاريخ، وليست دليل على قوة الإسلاميين وانتصارا لكياناتهم.إنهم يستفيدون من أوضاع لم يصنعوها ولم يفكروا فيها بشكل علمي وعميق" [١٩١].

**ب. عدم اختزال المشروع في العمل السياسي والحزبية الضيقة:** فالظاهرة الإسلامية باعتبارها من الظواهر التي أنتجها القرن العشرين " تبقى تعبيرة اجتماعية ذات نتوء سياسي.إنها نداء يبحث عن صياغات معاصرة لاستئناف حضارة معطلة.حضارة لا تبنيها دولة، وإنما تنقلها إلى عالم الممكن ثقافة شعبية جديدة، وحركات تعيد الحياة لأوصال الأمة، وصياغة ثورية لذات جذورها في التاريخ ونظرتها مشدودة للمستقبل "[١٩٢].

**ج.ممارسة النقد الذاتي والتوجه إلى البناء الفكري:** كانت الحركة الإسلامية مشغولة في معظم فتراتها بالعمل التنظيمي والتعبوي، هاجسها المركزي الاعتراف بها كحزب سياسي يكون مرحلة نحو استلام السلطة.هذا المأزق التاريخي جعلها باستمرار في حالة خوف من اتساع دائرة النقد الذاتي الذي آل في معظم الحالات إلى انسحاب فردي أو جماعي.واستمرت الحركة طيلة سنوات فقيرة في عدد منظريها ومثقفيها[١٩٣] رغم الزخم البشري الذي كانت تتمتع به[١٩٤]. كما بقيت علاقتها بالفكر محدودة " نتيجة للتحزب المفرط والتسييس المبالغ فيه، واختزال المشروع الإسلامي في بعد واحد إلى درجة " السقوط في الميكيافيلية..إذا كان القمع مبررا كافيا للالتجاء إلى المحافظة والتعميم، فأقواس الحرية يجب، على الأقل، أن تستثمر للنهوض بالفكر وتجاوز

---

[١٨٩] نوفل سعيد " الحركة الإسلامية والعقد الاجتماعي ".مجلة ١٥ / ٢١.عدد ١٨ ص ٣٢ و ٣٣.فيفري ١٩٨٩.

[١٩٠] صلاح الدين الجورشي مقال " الموعظة المصرية ".مجلة ١٥ / ٢١.عدد ١٠.عام ١٩٨٥.

[١٩١] صلاح الدين الجورشي " الحركة الإسلامية : رؤية مستقبلية " مصدر سابق.

[١٩٢] صلاح الدين الجورشي " في أصول النضال الثقافي ".مجلة ١٥ / ٢١.عدد ١٢.ص ٤١.عام ١٩٨٥.

[١٩٣] باستثناء الأستاذين راشد الغنوشي وعبد المجيد النجار، بقيت الحركة لفترة طويلة لا تنتج كفاءات جديدة في مجال الانتاج الفكري.

[١٩٤] أنظر مقال محمد القوماني " المشروع الثقافي للإسلاميين: اغتراب الخطاب وشكلانية العلاقة ".مجلة ١٥ / ٢١.عدد ١٢.ص ٣٦.عام ١٩٨٥.



معوقاته المعرفية والاجتماعية والسياسية.وهو ما يفسر الخلل المنهجي وغير التأصيلي في تبني شعارات المرحلة من ديمقراطية وفصل الحزب عن الدولة واحترام حقوق الإنسان "[١٩٥].

**د.تجنب السقوط في خيار العنف والوقوف ضد الديمقراطية:** كان من الهواجس المركزية، بعد سلسلة المحاكمات التي تعرض لها أنصار حركة الاتجاه الإسلامي وقياداتها منذ مطلع الثمانينات، أن تتجدد مأساة "الإخوان المسلمين" ومعظم الحركات الشبيهة، عندما يقرر البعض انتهاج العنف كأسلوب للتغيير والثار.لهذا ساهمت تجربة الإسلاميين التقدميين في تحجيم إمكانيات هذا الاحتمال، بتحذير السلطة والرأي العام من أن القمع الأسود يمكن أن يتسبب في الانحراف بالخط العام للحالة الإسلامية في تونس نحو العمل السري العنيف.وفي المقابل تم توجيه نقد شديد لمختلف التحالفات التي أقامتها بعض الحركات الإسلامية مع أنظمة عسكرية معادية للديمقراطية، مثلما حصل في باكستان في عهد الجنرال ضياء الحق[١٩٦] أو في السودان بالانقلاب على الديمقراطية في عهد الصادق المهدي.

## ج) الإسلاميون التقدميون والمجتمع المدني:

في البداية لم يكن الإسلاميون التقدميون يدركون ماهية المجتمع المدني وأهميته الاستراتيجية.لهذا خلت كتاباتهم الأولى من استعمال هذا المصطلح.لكن تطورهم الفكري ونقدهم الذاتي المستمر أدى بهم في فترة وجيزة إلى معانقة هذا المفهوم واعتماده كرهان حضاري، فكانوا من الإسلاميين الأوائل الذين تبنوا المصطلح ودعموه[١٩٧].أما العوامل التي قادتهم إلى هذا المفهوم الاجتماعي الذي لم يتعاط معه بقية الإسلاميين التونسيين إلا في مرحلة متأخرة[١٩٨]، فهي تنقسم إلى مستويين، أحدهما فكري، والآخر عملي.

يمكن القول من الناحية الفكرية إن نقد تضخم الدولة، واعتبار افتكاك السلطة أو الوصول إليها يشكل الوسيلة الفضلى للإصلاح.هما المقدمتان اللتان جعلتا الإسلاميين التقدميين يحولون مقولة المجتمع المدني إلى منهج للتغيير.إن الاعتقاد بأن " المجتمع المتخلف يحتاج إلى دولة حديثة وقوية تتولى تطويره وتعصيره مقولة قد ثبتت خطورتها وسطحيتها.لأن الدولة ليست كيانا ولا حالة تنبثق خارج المجتمع.هي بالضرورة إحدى تعبيراته على أكثر من صعيد. ثم إن كل ( تحديث ) ليس بالضرورة ارتقاء نحو الأفضل، بل يمكن أن يؤول إلى مزيد التفكيك والتبعية، وهو ما حصل فعلا.أما هيمنة الدولة فتلك كارثة..حيث آلت فلسفة الحكم إلى بناء دول هجينة تبني قوتها على حساب قوة المجتمع.الأمر الذي زاد في توسيع الفجوة بينهما، وضاعف من حجم تدخل الدولة في شؤون المجتمع سعيا للتحكم فيه وحرصا على ضمان ولائه وطاعته ".بناء عليه يصبح

---

[١٩٥] صلاح الدين الجورشي " السلطة، الإسلام والإسلاميون: تغيير في التكتيك أم في الاستراتيجية ؟ ".مجلة ١٥ / ٢١ عدد ١٥.ص ٣٠.عام ١٩٨٨.كتب هذا المقال بعد مغادرة مساجين الاتجاه الإسلامي وقيادتهم السجون.لكن لم تمض سنتان فقط حتى وجدوا أنفسهم من جديد في مواجهة أخرى مع النظام أخرجتهم تماما من اللعبة السياسية إلى حد كتابة هذا النص.

[١٩٦] زعم ضياء الحق بعد تسعين يوما من تاريخ استلامه للحكم في ٥ جويلية ١٩٧٨ أن هاتفا جاءه في المنام، وقال له أن الانتخابات مخافة للإسلام ولابد من تاجيلها.ومع ذلك حافظت " الجماعية الإسلامية " التي أسسها المرحوم أبو الأعلى المودودي على تحالفها معه.

[١٩٧] حتى أطراف اليسار الماركسي لم تدرك أهمية المجتمع المدني إلا لفترة متاخرة جدا.وكانت مجلة ١٥ / ٢١ سباقة في تخصيص ملف لهذا المصطلح خاصة من وجهة المفكر الماركسي الإيطالي غرامشي.

[١٩٨] صدر مؤخرا في القاهرة كراس للسيد راشد الغنوشي تناول فيه مسالة المجتمع المدني.

إعطاء الأولوية للنضال الثقافي على حساب السياسي مدخلا لكي "يعيد صلتنا العضوية بالمجتمع المدني.هذا المجتمع الذي تحول عند السياسي إلى أداة ومبرر لتوسيع النفوذ ودعم التسلط.فالمجتمع بعد أن فقد الكثير من مقوماته وأسلحته الدفاعية، تحول عند السياسي المحترف إلى كم من المعادلات الإحصائية والسياسية"[199]. كما طرح السؤال داخل النسق الثقافي والسياسي الإسلامي: أيهما :كان أسبق في التجربة النبوية الدولة أو المجتمع ؟ فتمت ملاحظة أن الجهد الرئيسي للنبي ( ص) كان موجها إلى إقامة مجتمع جديد متماسك ومتضامن يعتمد على نفسه وعلى كامل مكوناته وأفراده. أما السلطة السياسية فقد ولدت تدريجيا فيما بعد دون أن تتعقد أو تعمل على الاستحواذ على المجتمع وافتكاك صلاحياته.الدولة في التاريخ الإسلامي نمت وتدعم حضورها كنتيجة طبيعية لظروف اجتماعية واقتصادية وجغرافية، لكن تأثيرها كان محدودا.كانت صلاحياتها تنحصر في الجيش والنظام العام وحماية السيادة.هذا بينما نمت مجالات عديدة خارج التدخل المباشر للدولة مثل التعليم والاقتصاد والصحة وغيرها.هذا الهامش الكبير الذي كان المجتمع الأهلي يتحرك داخله بقدر كبير من الحرية حسب آلياته وتوازناته التقليدية، تعرض منذ الحقبة الاستعمارية ثم على أيدي بناة الدولة الوطنية الحديثة إلى رغبة تسلطية حرمته من أو يستمر في القيام بمهمته التاريخية.

تمثل العامل الثاني في انخراط بعض عناصر المجموعة في جزء من شبكة المجتمع المدني، خاصة الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان[200]، وهو ما مكنهم من التعرف على الإمكانيات الفعلية لهذه الشبكة، وفهم جوانب عديدة من أسباب خللها وضعفها باعتبارها وجها من وجوه الأزمة الشاملة للمجتمع التونسي.ساعد هذا الانخراط كثيرا على مراجعة عديد من القضايا الأساسية، وتعميق الصلة بمفهوم المجتمع المدني وشبكاته، ودعم لدى الكثير من الإسلاميين التقدميين، حتى بعد تذرر المجموعة، الإيمان بضرورة تعزيز مكانة هذه الشبكة وحماية مكاسبها والانخراط الفعلي والجدي فيها، والمساهمة في تصحيح مسارها والمحافظة على استقلاليتها.

## الإسلاميون التقدميون يتعرضون للنقد والتهميش:

كانت قيادة " الجماعة الإسلامية " تخشى أن يؤدي انسحاب التيار النقدي من صفوفها في أواخر السبعينات، إلى تصدع التنظيم برمته، وأن يتمكن المفارقون لخط " الجماعة " من التأثير على عدد كبير من الأعضاء.لكنها عندما تأكدت من أن عدد المنسحبين لم يتجاوز العشرات، أغلبيتهم من أبناء العاصمة، اطمأنت قليلا، واكتفت في البداية باتخاذ سلسلة من الإجراءات التنظيمية الاحتياطية حتى تحول دون تسرب الأفكار التمردية داخل بقية الجسم.لكن " رغم أن عملية الانشقاق حسم أمرها دون أن تحدث ارتباكا يذكر على المستوى التنظيمي إلا أن آثارها النفسية والفكرية بقيت تفعل فعلها داخل الجسم الداخلي، إذ أن مجمل القضايا التي تمت إثارتها بقيت محل سجال ومناقشة "[201].ورغم الجهود التي بذلت يومها للتقليل من أهمية مجموعة "الإسلاميين التقدميين " وإحاطة أفكارهم وتوجهاتهم بالكثير من الغموض والشكوك والطعون في

---

[199] صلاح الدين الجورشي " في أصول النضال الثقافي ".مجلة ١٥ / ٢١ عدد ١٢.ص ٤١,١٩٨٥.

[200] مثال ذلك التحاق صلاح الدين الجورشي ( كاتب هذا البحث ) بقيادة الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان منذ عام ١٩٨١.كما التحقت عناصر أخرى بالاتحاد العام التونسي للشغل وبعديد من المؤسسات الثقافية والمهنية.

[201] رفيق عبد السلام " الحركة الإسلامية التونسية والتطور ".مجلة " تونس الشهيدة ".السنة الثالثة.العدد ٣٥.ص ١٠.جويلية ١٩٩٦.المجلة هي إحدى منشورات حركة النهضة الصادرة خارج البلاد.والمقال المشار إليه كان ضمن ملف خاص بالذكرى الخامسة عشر لتأسيس الحركة.وبالتالي فإن المقال يعكس وجهة النظر الرسمية للحركة.



الأشخاص والمفاهيم إلا أن " عملية الانشقاق المبكر مثلت استفزازا هائلا للصف الداخلي ولمستنداته الفكرية والأيديولوجية "[202].

منذ تلك اللحظة ولد إحساس داخل " حركة الاتجاه الإسلامي "بأن أشياء كثيرة في حاجة إلى المراجعة، وأن الجسم لم يعد طيعا كما كان الشأن من قبل، مما مهد السبيل لتكرر محولات الإصلاح من الداخل، ومعظمها خلف وراءه ضحايا وتوترات.إذ لم تمض سوى فترة وجيزة عن تنصيب قيادة جديدة في العاصمة حتى " حصل تململ جديد انتهى إلى خلافات شديدة حول أسلوب العمل مع القيادة المركزية "[203].إذ حاول الفريق الذي عين بطريقة تعسفية وانقلابية لإدارة النشاط في العاصمة كبديل عن الهيئة القيادية التي تم عزلها، أن يعمل بنوع من الحرية في إعادة تشكيل النشاط، فإذا به يواجه بنوع من الوصاية والبيروقراطية حالت دون إحداث تطور فعلي في العقلية التنظيمية، مما جعل المسئول الجديد[204] يعلن استقالته ويدرك بعض الأسباب الحقيقية للخلافات السابقة.

بعد ذلك تولت مجموعات طلابية ممارسة الضغط في مناسبتين على الأقل، الأولى كانت في عام ١٩٨١، والثانية عام ١٩٨٣.ورغم النتائج المحدودة التي حققتها المحاولتان، إلا أن ذلك سلهم في تعميق الحيرة الفكرية والسياسية البناءة داخل الجسم العام، وأدى إلى توسع ظاهرة ما سمي يومها ب"الإسلاميين المستقلين " الذين انسحبوا بشكل فردي وحافظوا على بقائهم خارج كل التنظيمات.

أمام هذا الغليان الفكري والروح النقدية المتحررة اللذين أخذا يتسعان ويخترقان جسم الحركة الإسلامية بمختلف مستوياتها، وجدت قيادة " حركة الاتجاه الإسلامي " نفسها مدعوة للتفاعل مع هذه الحالة الفكرية الجديدة، وذلك بانتهاج سياستين متعاكستين.من جهة التخلي التدريجي عن جزء هام من المنظومة الفكرية لحركة الإخوان المسلمين.تم ذلك بنقد أطروحات سيد قطب، أو تبني شعارات المرحلة خاصة على المستوى السياسي مثل الديمقراطية وحقوق الإنسان ومشاركة المرأة في العمل السياسي ونبذ العنف كوسيلة للتغيير والانفتاح على بقية الأحزاب السياسية بما في ذلك الحزب الشيوعي.لذلك وقعت المطالبة بأن " تستعيد الجماهير حقها المشروع في تقرير مصيرها بعيدا عن كل وصاية داخلية أو هيمنة خارجية وذلك بإقرار حق كل القوى الشعبية في ممارسة حرية التعبير والتجمع وسائر الحقوق الشرعية "[205].كما اعتبر رئيس الحركة أن "الاستبداد لم يأت عن طريق العملاء الغربيين، إنه عميق في تاريخنا وتفكيرنا وثقافتنا...إن المسلم كان منسحقا سياسيا أمام السلطات، وعقائديا أمام الجبر، وإراديا أمام رجال الصوفية، وفكريا أمام رجال المذاهب..ومازال الاستبداد مكرسا في الحركة الإسلامية.. إننا ثمرة مجتمع متخلف ورغم عهر الغربي إلا أنه يعيش تجربة حضارية متقدمة علينا"[206].

من جهة أخرى حاولت قيادة حركة الاتجاه الإسلامي التصدي لهذا الكم من الأسئلة والمراجعات التي لم تعد تقتصر على تيار الإسلاميين التقدميين، بل تعدته إلى الحصون الداخلية للحركة.يضاف إلى ذلك صعود "حزب التحرير الإسلامي" ( فرع تونس) الذي بدأ يتغلغل ويستقطب عناصره من داخل الحزام التنظيمي لحركة الاتجاه، مستغلا تذبذبها الفكري ووجود

---

[202] المرجع السابق.

[203] ص ٣ .كراس " من أجل تصحيح الوعي بالذات ". وهو مصدر سبق ذكره.

[204] السيد نجيب العياري.

[205] راجع البيان التأسيسي لحركة الاتجاه الإسلامي الذي تم الإعلان عنه في ٦ جوان ١٩٨١.

[206] مجلة المجتمع .١١ أوت ١٩٨١.

قيادتها داخل السجن.هذا الوضع الصعب والمحفوف بالمخاطر دفع رئيس الحركة الأستاذ راشد الغنوشي إلى أن يصدر من داخل السجن في صيف ١٩٨٣ رسالة تحت عنوان " حق الاختلاف وواجب وحدة الصف " بهدف " مواجهة الوضع الداخلي بكثير من الحزم والحكمة..ثم حتى لا تنال المحاولات التي يقوم بها خصوم ومنافسون إسلاميون وغيرهم في الداخل والخارج بغاية استقطاب بعض النجاح في إحداث الخلل والتمزق".مع ذلك استمر الجدل وتواصلت الحيرة، فقام أحد أعضاء الحركة بإصدار كتاب تحت عنوان (ظاهرة اليسار الإسلامي: قراءة تحليلية ونقدية) لصاحبه السيد " محسن الميلي ".هذا كتاب ولده الصراع لفكري الذي شهدته الساحة الإسلامية القطرية طيلة الثمانينات.كما جاء صدوره ليزيد في تغذية الجدل الفكري وتعميق التساؤلات حول طبيعة المشروع الثقافي الذي يعمل الإسلاميون بمختلف اتجاهاتهم على نحته وتبنيه.لهذا نفدت طبعته الأولى (سبعة آلاف نسخة) من السوق في أقل من شهر.

اعتبر المؤلف ( اليسار الإسلامي ) " ظاهرة حديثة في الفكر الإسلامي، وهي ظاهرة معقدة وحساسة كثرت حولها التساؤلات، وتعددت بشأنها التأويلات.فمن قائل بأنها ( حركة تصحيحية ) تريد القيام بنقد ذاتي للحركة الإسلامية المعاصرة، إلى قائل بأنها تصور جديد للإسلام يلتقي مع الجوانب ( التقدمية والثورية ) في التراث الإسلامي والإنساني عامة، إلى قائل بأنها تلفيق بين الإسلام والماركسية، إلى قائل بأنها ( شيوعية متسترة )". وتساءل الكاتب "هل تكون ظاهرة اليسار الإسلامي دليلا على تقدمية الإسلام وقدرته على مواجهة تحديات العصر واستيعاب سائر أنواع ثقافاته؟ أم إنها مظهر من مظاهر الانهزام الفكري أمام الحضارة الغربية وتكريس للتبعية والاغتراب؟ أم أنها شيء آخر؟ ".حتى يمهد لإجابته عن هذه الأسئلة، استعرض ما سماه بالجذور التاريخية لليسار الإسلامي، فعرج على المعتزلة باعتبار أن حسن حنفي ذكر بأن " اليسار الإسلامي اتجاه اعتزالي في العقيدة "، وتوقف عند حركة الأفغاني وعبده الإصلاحية، وأخيرا جوانب من التراث الإنساني.ثم جمع ما اعتبره أهم الخصائص الفكرية لليسار الإسلامي، إلا أنه لم يمسك نفسه وهو يستعرض بعضها عن التعليق غير الموضوعي وتحريف الأقوال والمعاني عن مواضعها وسياقاتها الأصلية.مثال ذلك قوله عند استعراض مسألة التطور في التشريع " كأن أحكام الشريعة ظرفية قابلة للنسخ والتأويل المتواصل والتعطيل المتواصل، أي كأنها ليست وحيا منزلا، ولا شرعا ملزما، ولا صادرة عن علام الغيوب، وإنما فقط هي إفراز تاريخي مرتبط بزمانه ومكانه لا يتجاوزهما.لعلنا بهذا الكلام لا نكون بعيدين عن ( المادية التاريخية ) إن لم نقل من أكبر ممثليها والداعين إليها.تلك هي النتيجة الأساسية التي يؤدي إليها هذا الفهم المقاصدي للشريعة ".ثم دافع عن منزلة الوحي، فاعتبر مثلا أن تأويل صفات الله " وإخضاعها لرأي العقل عملية خطيرة، لأنها تنتهي إلى قياس صفات الله على قياس صفات الإنسان، وكان الكائن الجزئي والمحدود قادر على الحكم على الكلي والمطلق، وهذا مخالف لمنطق العقلاء[٢٠٧] ". لم يدرك الغاية التي من أجلها أعيد طرح مسألة الصفات سواء في كتابات حنفي أو الإسلاميين التقدميين.كان السياق هو دعوة الإنسان للتشبه بالله في أعماله حتى يرتقي بمكانته وقدراته وفق مسيرة تصاعدية تجعله قويا لأن الله قوي، وحكيما لأن خالقه حكيم، رحيما لأن مثاله الأعلى يمثل الرحمة في مطلقها..أكد المؤلف أيضا أن الوحي " أرقى منزلة وله الأولوية أمام العقل والواقع مادام الكلي أعلم وأشمل من الجزئي ".دافع عن السلفية باعتبارها " منهجا في فهم الإسلام يريد إزالة الجمود الفكري والبدع ".كما اعتبر أن الربط بين السلفية والماضي مغالطة تنتهي إلى ربط الإسلام بالتراث حتى يتحول الإسلام نفسه إلى تراث، وبذلك تحصل لهم الغاية المتمثلة في مناقشة فكرة الالتزام بمصادر الإسلام الأولى عن طريق التلويح بشعارات التجديد ونبذ الجمود الفكري

٢٠٧ ظاهرة اليسار الإسلامي.ص ٤٧.مطبعة تونس – قرطاج.أكتوبر ١٩٨٣



والعملي ".[٢٠٨] اتهم هؤلاء بأنهم " يقفون على أرض المصالحة والمهادنة الذين يبحثون لأنفسهم عن نماذج فكرية واجتماعية من خارج أرض الإسلام".بل ذهب إلى حد القول " إن الفكر المتغرب في العالم الإسلامي لم يتجرأ على مواجهة نصوص الإسلام صراحة، فعمل على المواجهة من وراء حجاب"[٢٠٩]. كما اعتبر أن " الفهم المقاصدي نفي لمقاصد الشريعة ".انتهى إلى اعتبار أن بعض مواقف " اليسار الإسلامي لئن اتسمت بالجرأة في الطرح، فإنها لا تخلو كذلك من التسرع في الاستنتاجات وفي الحسم"وأن التيار ليس إلا شكلا من أشكال " اقتداء المغلوب بالغالب " أي أنه جزء من حالة التغريب الجارية والانهزامية المميتة.بل " قد يكون اليسار الإسلامي حيلة افتعلها الفكر المتغرب بعد إحساسه بفشله في العالم الإسلامي فأدرك أن معاداة الدين جهارا نوع من السذاجة وقلة الذكاء فأظهر التعاطف مع الإسلام لرفع تهمة الإلحاد عنه وللمناداة بالتجديد على أساس الماركسية بغلاف الاعتقاد الإسلامي واعتبار الدين قضية شخصية.وهذا الاحتمال يؤيده إعجاب المتغربين باليسار الإسلامي..بل قد يكون ظهور اليسار الإسلامي مخرجا غير منتظر لأزمة الإلحاد الفكري والعملي في العالم الإسلامي ".

هكذا حاول الكاتب في البداية أن يكون موضوعيا في تناوله لما سماه بالظاهرة، وبدل أن يبحث عن الأسباب الموضوعية المتولدة عن الأزمة الشاملة التي تخبطت فيها الحركات الإسلامية منذ أكثر من سبعين عاما، انتهى إلى إعادة إنتاج المنهج التآمري، فأدرج كل التجربة بغثها وسمينها ضمن خطة وهمية أخرى وضعها أعداء الإسلام لهدم حصونه من داخلها.

رغم النقائص والمغالطات التي تضمنها الكتاب، إلا أن مؤلفه وضع إصبعه على كبرى القضايا التي أثارها " الإسلاميون التقدميون " وحاول أن يناقشها انطلاقا من انتمائه الفكري والسياسي.ليس هنا مجال إعادة تقييم ما انتهى إليه، إذ أن التعرض إليه كان باعتباره أول رد نظري على ما سمي بظاهرة " اليسار الإسلامي "، ولأنه أسهم في تعميق الصراع الأيديولوجي في مطلع الثمانينات عندما أصبح التيار التقدمي حقيقة لا يمكن إنكارها، وطرفا رئيسيا في هذا الصراع.

لعل أهم رد صدر يوما على الكتاب تمثل في التعقيب الذي نشره السيد زياد كريشان أحد أبرز مؤسسي المجموعة في مجلة ١٥ / ٢١.وقد ناقشه في مسألتين جوهريتين.تتعلق الأولى بالعقل والنقل، إذ أن " أول قضية تتعرض للمهتم بشؤون الفكر الإسلامي هي دور النص، وبالأساس الوحي، ومكانته في السلم المعرفي.ولقد عرف تراثنا مذاهب شتى في هذه القضية، فمن منكر للوحي كابن الرواندي والرازي ( الطبيب )، إلى معترف به لكن تحت إمرة العقل وسلطانه كالمعتزلة، إلى مقر به في مجال العقائد دون التشريع كنجم الدين الطوفي، إلى مسلم به في كل المجالات والميادين.ولملابسات تاريخية عديدة سيطرت المدرسة النقلية بصفة أحادية طيلة القرون العشرة الأخيرة مما جعل عامة الباحثين والمثقفين في العصر الحديث يخلطون بينها، باعتبارها مدرسة واختيارا من بين مدارس واختيارات أخرى، وبين الإسلام، وذلك اعتقادا منهم أن المدرسة النقلية هي الأكثر التزاما والتصاقا بالنص..وبما أن النقل ثابت، عند أصحاب هذا الرأي، كان لابد عليهم من إثبات ( ثبوتية ) الواقع والحياة إذ لا مجال عندهم للإيمان بنقل ثابت وواقع متحرك ومتغير، وهذا ما انبرى الأستاذ الميلي للدفاع عنه بكل قوة وحزم.يقول ( إن الإنسان يختلف نوعيا عن الحيوان وله خاصيات إنسانية مميزة لا تتغير عبر العصور )، ف ( فكرة التغيير الجوهري في مدلولها المطلق ومعناها العميق، تعني نفيا لكل ثبات، أي لكل قانون ثابت

٢٠٨ المصدر السابق.ص ٩٧.

٢٠٩ المصدر السابق.ص ١٠٠.

أو وحي منزل من السماء فيه قيم وتوجهات خالدة)".[210] بناء عليه حاول كريشان أن يناقشه في فكرة الثبات " إذ كل مقاربة لموضوع العقل والنقل تكون منقوصة إذا لم تتعرض لهذه القضية..والسؤال المطروح: هل التغيير جوهري هيكلي أم ثانوي عرضي في حياة البشر؟.وهنا لا بد من تحديد ميدان بحثنا: هل سنتعرض للتغيير الذي يشمل الأفراد أو الجماعات وهل المجتمع مساو للمجموعة الحسابية للأفراد أم أنه شيء آخر؟. فمن الأبجديات الأولى المسلم بها في علم الاجتماع، وبقية العلوم الإنسانية، أن المجتمع هو الذي يكيف حياة الفرد لا العكس؟.الملاحظة الحياتية البسيطة أقوى دليل، فلو كان الفرد هو الذي يخلق المجتمع لتساوت كل المجتمعات عبر الزمان والمكان.إذ ما الفارق بين إنسان العصر الحجري وإنسان العصر الذري؟ (فقد كان الإنسان ولا يزال عاقلا، مريدا يحس ويفكر، يحب ويكره، يطمح ويتطلع، يرغب في الأكل والجنس)[211]، إذاً فما الذي يفسر البون الهائل والشاسع بين مجتمع العصر الحجري والمجتمع الذري؟. التفسير الوحيد هو الذي اهتدى إليه ابن خلدون منذ قرون عدة، وهو أن الإنسان مدني بطبعه، وأن للجماعة البشرية نواميس وسنن تتجاوز الأفراد مجتمعين، وأن الحياة البشرية تتطور بالتراكم، وأن الثبات الظاهر يخفي وراءه تطورا بطيئا، لكنه مطرد".

أما المسالة الثانية فتتعلق بالسؤال التالي: هل من وجود للوحي خارج الواقع؟.لأنه " إذا كان الثبات هو السمة الأساسية في حياة البشر، فلماذا كل هذه الرسالات السماوية العديدة والمتنوعة ما دام الواقع ثابتا في جوهره؟ ففي محاولة الكاتب لإثبات الوحي أنكر دوره من حيث لا يدري إذ ما قيمة وحي جديد في واقع ثابت؟ هل فشل الوحي القديم؟ أم أنه عبث من الخالق؟...وهنا نطرح سؤالا آخر أكثر خطورة: هل من وجود فعلي للوحي خارج الحياة وخارج الأذهان؟ أو هل من وجود للنص خارج القراءة؟ بالتأكيد لا وإلا لما تعددت الأفهام والتفسيرات والتأويلات إذ العقل ، أي الإنسان ..فإذا كان النص يتجدد من خلال القراءة، والقراءة تتجدد من خلال الثقافة، والثقافة تتجدد من خلال المجتمع أصبح الوحي يتجدد من خلال الإنسان، وتلك لعمري أسمى وأنبل معاني الخلافة، فهل بإمكاننا أن نقرأ النقل كما قرأه أسلافنا؟". ولنا أن نتساءل عن الدوافع الحقيقية وراء كل دعوة ( للرجوع إلى الكتاب الكريم والسنة الصحيحة، وفهمهما على النهج الذي كان عليه السلف الصالح رضوان الله عليهم أي قبل ظهور الخلاف بين المسلمين)[212]. هل هذه الدعوة تحافظ على النص أم تحافظ على الواقع؟..أليس من أخطر وأعنف مظاهر السلطوية سيطرة الأموات على الأحياء؟ وهل يمكن للفكر أن ينمو ويتطور وهو خاضع لسلطة مرجعية قاهرة لا تسمح له بالعمل إلا في مجال (عالم الظواهر) [213] متهمة كل محاولة للعقلنة بالزندقة والإلحاد المقنع أو في أحسن الحالات بالفتاوى المشبوهة كما كان حال الشيخ محمد عبده مع الأستاذ الميلي[214]".[215]

من الأخطاء المنهجية التي وقع فيها الكاتب أيضا، دمجه الإسلاميين التقدميين مع كل ما كتبه حسن حنفي وغيره ممن دافعوا عن مقولة اليسار الإسلامي.في هذا السياق وجب التأكيد على أن حسن حنفي يعتبر من الكتاب الذين أثروا فكر المجموعة، وفتحوا لها منافذ لم تكن مدركة أهميتها، خاصة في دعوته إلى إعادة تأسيس العلوم الإسلامية، غير أنه لم يكن في أي مرحلة من

[210] ظاهرة اليسار الإسلامي.ص ٧٢ و ٧٣.
[211] المصدر السابق.ص ٧٢.
[212] المصدر السابق.ص ٩٥.
[213] المصدر السابق.ص ٦٨.
[214] المصدر السابق.ص ٢٤
[215] زياد كريشان ." أراء حول كتاب " ظاهرة اليسار الإسلامي ".مجلة ١٥ / ٢١.عدد ٨,١٩٨٤.ص ٥٨.



مراحل نموها مرجعا ملزما متفقا عليه بين الجميع.كان صديق المجموعة، وبعض أفرادها تأثروا بها إلى حد بعيد، لكنه لمس من خلال المحاورات والمناقشات التي تمت معه بأن العديد من كتاباته وآرائه تم التباين معه في شأنها، أو لم تحظ بالإجماع بين مختلف أعضائها.هذا الخلط الذي يتعمده البعض لأغراض متعددة لم يسعف الكثيرين بالاطلاع على خصوصية تجربة الإسلاميين التقدميين، خاصة وأنها تميزت بكونها جماعية وليست فردية كما هو الشأن بالنسبة إلى حنفي.ثانيا باعتبار أن أعضاءها متساوون في المشروعية والسلطة الأدبية مما جعلها قائمة على التعددية الفكرية والانفتاح على مختلف مدارس الثقافة العربية ورموزها.قد يكون لهذا الأمر جوانبه السلبية، لكن من الناحية المنهجية يكون من الخطأ اختزال تجربة معقدة في شخص أو في مصدر فكري واحد.

لكن كتاب " ظاهرة اليسار الإسلامي " ونصوص أخرى داخلية لم تضع حدا للفوران الفكري الذي ميز مرحلة الثمانينات.بل إن هذه التطورات مكنت مجموعة " الإسلاميين التقدميين " من إدارة عديد من الحوارات مع مجموعات واسعة من الإسلاميين الباحثين عن أفق نظري جديد، وأصدرت مع بعضهم نصا مشتركا تحت عنوان " من أجل تصحيح الوعي بالذات" الذي شارك في إعداده ومناقشته ما يناهز الثلاثين شخصا لهم ميول مختلفة منهم من حافظ على نشاطه تحت مظلة الاتجاه الإسلامي، ومنهم من فضل الاستقلالية، ومن كان ينتمي إلى تيار الإسلاميين التقدميين.تحمل جميعهم مسؤولية التعبير العلني عن الأزمة الحادة التي كانت تمر بها الحركة الإسلامية التونسية خلال الثمانينات.

حتى تتوفر صورة عن ذلك المناخ الذي تميز بالحركية الفكرية والبحث عن رؤية جديدة للقضايا والتوجهات المستقبلية يكون من المفيد تقديم فكرة موجزة عن هذه الوثيقة، التي اعتبرت " أول تقييم علني من نوعه ينجز في الساحة الإسلامية قطريا وعربيا".[216]

كانت أول ملاحظة تمت إثارتها في هذا الكراس الإشارة إلى أن الذي حال دون ممارسة النقد الذاتي العلني من قبل الإسلاميين " الاعتقاد الخاطئ بأن ذلك سيكون من قبل ( كشف العورات للأعداء ) مما يسهل على الخصوم ضرب الإسلام وحركاته.وهو رأي ليس باطلا في جملته لأن توظيف مثل هذه المحاولات من قبل الخصوم أمر وارد باستمرار.لكن عدم القيام بالنقد الذاتي – مهما كانت مبرراته – سيكون أشد وطأة على مستقبل الظاهرة الإسلامية من تهجمات الخصوم.تأجيل النقد يعني تكرار الأخطاء وتوسيع منافذ الخلل حتى يبلغ الجسم المريض حدا لا ينفع بعده علاج "[217].لذلك ورد في مقدمة الكراس دعوة إلى " تقييمات مشتركة بين إسلاميين وتيارات أخرى لتجاربهم معا، لأن النقد الذي أنجز هو جزء من نقد المجتمع والفكر العربي عموما، وبدعم التيار النقدي في الساحتين القطرية والعربية يقع تصحيح أوضاع كثيرة وتبني تحالفات جديدة ذات طابع استراتيجي ".

قيمة المحاولة ليس في عمقها النظري، إذ رغم احتوائها على العديد من الأفكار إلا أنها افتقرت لعنصري العمق والتأسيس.إنما تكمن الأهمية في ما عكسته المحاولة من رغبة جماعية في إخراج الحالة الدينية التونسية من المأزق الذي تردت فيها، والذي أصابها في تلك المرحلة بتشوهات عديدة.كذلك ما انتهى إليه المتحاورون من رسم عام لبعض معضلات العمل الإسلامي في أهم مجالاته النظرية والتربوية والتنظيمية، إنها " محاولة لتأطير الأزمة ".اعتبرت الوثيقة

[216] كراس " من أجل تصحيح الوعي بالذات ".
[217] المصدر السابق.

الظاهرة الدينية " ظاهرة اجتماعية"، وبعد أن وضعت تعريفا للظاهرة الاجتماعية أكدت أن "كل مقاربة لفهم الظاهرة الإسلامية بتونس تبقى مبتورة ومنقوصة إن هي لم تأخذ بعين الاعتبار التحولات الهامة والأساسية التي أدخلها الاستعمار على التركيبة التقليدية للمجتمع ".واستمرت تلك التحولات مع النخبة التي أسست الدولة الوطنية حيث " حصلت القطيعة بين القديم والحديث، وتمت أعنف محاولة للعصرنة وتحديث البنى الثقافية، دون أن يتم ذلك من خلال الفضاء المعرفي والحضاري للمجتمع ..وبرز ذلك بالخصوص في البرامج التعليمية التي همشت البعدين الرئيسيين للثقافة الشعبية الإسلام والعروبة". لقد كان " شعار النخبة المؤمنة بالغرب (إدخال الناس الجنة بالسلاسل ) أي القضاء على كل مقاومة مجتمعية، مهما كان مأتاها، وبالتالي تطويع وإخضاع المجتمع المدني للإرادة السياسية بتحديث المجتمع رغم أنفه "، فنتج عن ذلك "تفكك وانكماش المجتمع المدني ".

بعد هذه المقدمة التي أراد أصحابها إدراج الظاهرة الإسلامية ضمن محاولات استعادة المجتمع المدني لدوره، طرح السؤال التالي: ما هي التحديات التي تشكل في إطارها وسياقها العمل الإسلامي المعارض في تونس؟.من بين الأحداث الهامة التي شهدتها الستينات والسبعينات هزيمة ٦٧ " هذا الحدث الضخم الذي عايشته الجماهير التونسية لحظة بلحظة، وبقدر الصدمة التي منيت بها بقدر ما هز الحدث أعماق وجدانها الديني ".أما الحدث الثاني فكان فشل التجربة الاشتراكية في الستينات، وما أعقبها من انفتاح اقتصادي خلق حالة تورم في الاقتصاد والبنية الاجتماعية.ثالثا زيادة النفوذ الأمريكي عالميا، وانتصار الليبرالية.انعكس ذلك وغيره " بالخصوص على الشخصية الفردية والجماعية حيث زاد في اغترابها وانحلالها وميلها إلى الاستهلاك على حساب الإنتاج مع العزوف عن الثقافة ".أدى تراكم تلك الأحداث إلى بلورة عدد من المهام التي أفرزتها المرحلة، في مقدمتها حقوق الإنسان والحريات السياسية، الصراع الاجتماعي، وتنامي الإحساس بانسحاق الهوية الوطنية.

في خط مواز لذلك تمحور الخطاب الإسلامي عند ولادته حول مسألة الهوية " دون تحديد مضمون واضح لها والاكتفاء بالإثارة والدعوة إلى التمرد على واقع الازدواج اللغوي والثقافي، وحالة التسيب الأخلاقي، والتأكيد على عنصر الاعتزاز والانتماء لتخليص الفرد من عقدة الدونية تجاه الغرب وربطه بالتاريخ والتراث والجذور.أما التحديات الأخرى فقد عجز الإسلاميون في البداية حتى عن ملاحظتها والشعور بأهميتها بحكم آلية التفكير التي تحكم فكرهم، والتي تحول دون النظرة الفاحصة والشاملة لعلاقة الفكر بالواقع، وربط الخاص بالعام ".

ثم استعرضت الوثيقة تطور حالة التساؤل داخل الجسم الحركي قبل تشكل الإسلاميين التقدميين وبعدها حيث " لم يقدر الجسم الأصلي أن يعيد الاستقرار النظري والتنظيمي الذي كانت (المؤسسة ) الحركية تجهد نفسها لتحقيقه إثر عملية الانشقاق، لأن العوامل الموضوعية بدأت تفرض نفسها تدريجيا، وبدأت العناصر في الداخل تزداد تساؤلاتها وتتسع ".وقد " ظهر ذلك جليا في الجناح الطلابي للجماعة الذي رغم عدم امتلاكه لمنهج متناسق في النقد، تمكن من أن يعيد العديد من الأسئلة من منطلقات وزوايا أخرى تغذت من أدبيات الثورة الإيرانية ومن شعارات الحركة الطلابية، دون امتلاك القدرة على تقييم جذري لآليات الخطاب السلفي".يضاف إلى ذلك " تراكم الهفوات التنظيمية، وازدياد حضور الخطاب الإيراني داخل الفضاء الإسلامي القطري، وتضخم الحديث عن الحركة، وهي عوامل ساعدت على التوجه السريع وغير المدروس من قبل قيادة الاتجاه الإسلامي إلى العمل السياسي العلني، وما صاحب ذلك من تبني الشعارات التي



طرحتها المجموعات الليبرالية والديمقراطية منذ أوائل السبعينات، مع إضفاء مظهر (تجديدي) على الخطاب كمحاولة لتدارك الأوضاع الداخلية".

أضافت الوثيقة بعد ذلك أنه " إذا كان ( الإسلاميون التقدميون ) لم يتمكنوا من تغيير المعادلات داخل الساحة الإسلامية، ولم يتقدموا كثيرا في حل بعض المعضلات النظرية التي طرحوها، مع استمرارهم في إثارة القضايا التي طرحوها، وتحسيس الإسلاميين بإشكاليات الفكر العربي الحديث وبالهوة التي تفصل الإسلاميين والفعل الحقيقي، فإن العناصر الطلابية للاتجاه الإسلامي والعناصر الأخرى الموزعة على مناطق ترابية متعددة، والذين شملتهم الحيرة الفكرية واستفزهم الركود النظري والسياسي لحركتهم، ساهموا في تغذية ظاهرة صحية تمثلت في خلق توجه مستنير وعقلاني نزاع إلى التجديد، بعض أطرافه ما زال يحتفظ بارتباطه العضوي داخل الكيان المنظم، وبعض أطرافه الأخرى استقلت فكريا وتنظيميا.وهكذا أصبحت مجموعة هذه الأفراد بمعية (الإسلاميين التقدميين) يشكلون جميعا توجها واحدا يؤمن بالتجديد على مستوى بنية الفكر الإسلامي ومناهج البحث، والنظر في التراث الإسلامي، وطرق تنزيل المشروع في الواقع ".اعتبر أصحاب الوثيقة النقدية أن " سيطرة المنهجية السلفية على آليات التفكير لدى منظري الحركة ومؤسسيها حال دون التقدم في فهم الأبعاد العميقة لأزمة المجتمع التونسي ".وعند استعراض مقومات التفكير السلفي، يتضح أن العديد من القضايا التي طرحها الإسلاميون التقدميون قد وجدت طريقها إلى الكثيرين من شباب الإسلاميين وكوادرهم، مثل الحديث عن " الآثار النفسية والعقائدية للمنهج النصوصي " و " النظرة الكونية للتاريخ والتراث " والرؤية اللاتاريخية التي تغيب حركة الزمن وتنظر إلى الأشياء نظرة تجزيئية، أو تعتبر المجتمع وحدة ثابتة.

اعتبرت الوثيقة أن " الاستمرار داخل نفس المنظومة لا يعيد إلا نفس الإنتاج، بينما التحديات المطروحة تتطلب تغييرا في الوسائل والأولويات، واعتمادا جادا على مكاسب الإنسانية في نضالاتها الاجتماعية والسياسية والعلمية.فالتجديد العقلي لن يكون إلا بالأخذ بخصائص المرحلة التاريخية والوعي الكوني المعاصر".

ثم ختم أصحاب الوثيقة نصهم بالدعوة إلى " الإقرار بوجود أزمة خطيرة..لأن عدم الاعتراف بوجود أزمة أو تمييع الحديث عنها هو مظهر من مظاهر الأزمة ".وأكدوا أن النقد الذاتي المطلوب يجب أن يكون " نقدا شاملا وجذريا لبنية العمل الإسلامي ومقوماته التي بني عليها تاريخيا من حيث الأهداف والتربية الجماعية واختيار الرموز القيادية.كما يجب أن يتسع هذا النقد ليحيط بالخطاب النظري للفكر الإسلامي السائد قطريا وعالميا، وتفكيك آلياته ونظرته للوجود والمجتمع والفرد.مثل هذا يقود إلى تقييم جدي لكل محاولات التجاوز سواء التي قام بها ( الإسلاميون التقدميون ) أو غيرهم ".مع إضافة أن الذي يساعد على إنجاح مهمة النقد الذاتي هو " تخلي الإسلاميين عن النرجسية التي أوقعهم فيها الاعتقاد بأنهم ( الجماعة ) أي الأمة في مفهومها الديني، والإفراط في التأكيد أنهم حملة الرسالة الإلهية، وأنهم الحركة الربانية، وهو ما أوقعهم في الوهم بأنهم ظاهرة غير ( طبيعية ) أوجدتها قدرة مفارقة للواقع لتحقق في ضوء قوانين المجتمع والطبيعة..أما إذا اعتبروا أنفسهم جزءًا من واقع أكبر وأشمل من كياناتهم التنظيمية، وأنهم مع غيرهم في صيرورة تاريخية تخضع لقوانين الجدل والدفع الاجتماعي، وأنهم يحملون في طيات (مشروعهم ) نقائص شتى، وأنهم في كل مرحلة يرثون بالضرورة تناقضاتها.إذا أدركوا ذلك ..أدرجوا وجودهم ضمن حركة التحرر الوطني والاجتماعي في مختلف أبعادها ".

كما أكد أصحاب الوثيقة بأن تأصيل المشروع الإسلامي " ليس فقط عملا نصيا وتاريخيا لإثبات الشرعية كما تعتقد بعض الأطراف، وإنما المشروعية أيضا تتوقف عند حدود تأصيله في الواقع وفي المرحلة، وهو ما اصطلح عليه في أصول الفقه ب (تحقيق المناط) ..لأنه بدون النظر إلى مسألة التأصيل بكل جوانبها ، أي إحداث التفاعل بين النص والواقع، يخشى مصادرة مصلحة أو تبرير مظلمة أو التشريع لاستبداد ما بحجة وجود نص في هذا الباب أو ذاك ".ما انتهى إليه الإسلاميون التقدميون من إبراز أهمية المسألة الثقافية، أيدهم فيه ذلك محاوروهم بالتأكيد على أن "المطلوب أولا بلورة المشروع المجتمعي، وهي مهمة نظرية في الأساس، والمطلوب ثانيا امتلاك رؤية في التغيير الاجتماعي، وهي أيضا مهمة نظرية تحتاج إلى تحديد وتشريح القوى والتجارب ".

بناء عليه "وجب أن تتصدر المهمة النظرية كإحدى المهام الرئيسية، وأن يحظى عمل الفكر والمؤسسة الثقافية والجمعوية الإنسانية والمنظمة الاجتماعية ما تستحقه من الوعي والجهد.كما يتأكد ترشيد الممارسة السياسية، وإعادة المبادرة التوجيهية إلى المجتمع على حساب الدولة وتوسعها الهيمني".واختتم هذا الجانب من الوثيقة بدعوة الإسلاميين إلى الحوار بين مختلف اتجاهاتهم ، خاصة في المجال النظري، مع لفت النظر إلى أن الحوار يتعطل " حينما يتجه طوف من الأطراف إلى نقد عدمي عشوائي وتحطيمي لفكر ما أو مدرسة إسلامية معينة، حتى يظنه الآخر قد خرج عن الأرضية الإسلامية، فلا يرى أي ضرورة للحوار معه، وأن أفضل شكل للتعامل معه وصفه بالمروق والزندقة ".

اقترحت الوثيقة في الختام أن يدور هذا الحوار حول عدة محاور، من بينها تدوين تاريخ الحركة الإسلامية التونسية بموضوعية وبعيدا عن الاعتبارات والدوافع الحزبية. وثانيا كيفية "القضاء على الثنائية بين المعاش والمعتقد ". وثالثا " خلق المرتكز النظري لشعارات المرحلة، وهي الشعارات التي بدأت تتردد في أدبيات الإسلاميين نتيجة تفاعل أولي وسطحي مع الفكر الديمقراطي والاجتماعي ". وأخيرا " تحديد التناقضات الأساسية والثانوية مع رواسب الفكر الديني التقليدي ".كما طالبوا " بنقد جدي للمنهج التربوي الذي تم اعتماده من قبل الحركة الإسلامية، وكذلك الصيغ التنظيمية، وكشف آثارهما السلبية على شخصية الفرد .ومما يلفت الانتباه في هذا السياق إدراك المتحاورين ضرورة " تجنب اعتبار التنظيم مركزا محوريا، وتحويل المؤسسات والمنظمات الثقافية والنقابية والإنسانية القائمة في المستوى الوطني إلى حزام وتوابع لأصل واهم، لأن ذلك مشروع سلطوي تعيد تشكيله الحركات السلطوية، وتؤول دائما إلى تكسير المؤسسات بتحزيبها، وتخريب المنظمات بتورطها في تناقضات بين طبيعتها وطبيعة الأطراف التي حرصت على احتوائها ".

أمام اتساع دائرة النقد الذاتي، الذي تجاوز الجوانب التنظيمية والسياسية ليغوص في الأصول الفكرية للمنظومة الإسلامية، قررت الحركة في مؤتمرها العام الذي عقدته خلال شهر ديسمبر ١٩٨٦ إصدار وثيقة عقائدية.هذه الوثيقة ظهرت على الساحة عام ١٩٨٧ تحت عنوان " الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي " ضبطت فيها "الأسس العقائدية والأصولية للحركة "[٢١٨]، بهدف تحصين أعضائها ضد أي نوع من "الزيغ العقائدي ".

هذا النص الهام، رغم أنه جاء كخطوة أقدمت عليها الحركة لتحديد ملامحها الفكرية، فإنه كان رد فعل على ظهور " الإسلاميين التقدميين " وما ظهر من أفكار في تلك المرحلة اعتبرتها قيادة

[٢١٨] أصدرها السيد الهاشمي الحامدي في نوفمبر ١٩٨٧.عن دار الصحوة للطباعة والنشر.لندن.



الحركة " مسا من ثوابت الإسلام وخروجا عن ضوابطه".لذلك احتوى النص على محورين، أولهما عقائدي، والثاني أصولي منهجي.أكد في الأول على أهمية العقيدة من خلال استعراض أركانها الستة.وجاء شرح هذه الأركان بطريقة كلاسيكية كالقول مثلا بأن الإيمان بالله يقتضي " أن لا يبقى في العقل أقل شبهة أو ريبة في وجود الله ".والله " لا يوصف بما توصف به المخلوقات " وأن " وجوده مباين تمام المباينة للوجود الكوني ذاتا وموضوعا " و" نؤمن بما وصف به نفسه من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل ولا تشبيه "، لكن " ألفاظ النصوص المفيدة للتشبيه لا تفهم على ظواهرها، بل نضعها في إطار التنزيه المطلق ".هذه الصيغة اعتبرها بعض الإسلاميين التقدميين نوعا من التوفيق بين الحنابلة والأشاعرة[٢١٩]، رغم شدة التعارض بين المذهبين في هذا المجال.الغريب أن الوثيقة التي هي في أصل صادرة عن حزب سياسي، بلغ إغراقها في الجزئيات إلى حد القول بأن الملائكة " مخلوقات من نور غيبية"، وأن الصراط يوم القيامة " أحد من السيف وأدق من الشعرة" وأكدت وجوب القول بأزلية القرآن، رغم أن هذه المسألة خلافية بين الفرق الإسلامية، وأن محمدا صلى الله عليه وسلم " مخصوص بالشفاعة". حتى الإيمان بالقضاء والقدر فسر على أساس أن " كل شيء – ظاهرا وباطنا – يجري بتقديره ومشيئته "، وأن الله سبحانه وتعالى "قد يخرق هذه القوانين والأسباب بما يقتضيه حكمته وعدله"، مع القول أيضا بأن " الإنسان في هذه الحياة الدنيا مسئول عن أقواله وأفعاله وكل ما يصدر عنه ".وجاءت خاتمة هذا الباب ليحدد حزب سياسي ضوابط تكفير الآخرين المتمثلة في ما يلي: "إننا لا نكفر مسلما أقر بالشهادتين وتوابعهما مما سبق ذكره، وعمل بمقتضاها، وأدى الفرائض برأي أو معصية، إلا أن أقر بكلمة الكفر أو أنكر معلوما من الدين بالضرورة، أو كذب صريح القرآن أو فسره على وجه لا تحتمله اللغة العربية بحال، أو لا يحتمل تأويلا غير الكفر ". وردا على فكرة ختم النبوة التي ألح عيها " الإسلاميون التقدميون "، اختصرت الوثيقة معنى ختم النبوة في " نفي ظهور نبوة أخرى".

وفي المحور الثاني تعرضت لمسألة العقل والنص التي " يجب أن توضع في سياق التأصيل المنهجي والعقدي والمعرفي حتى لا تطرح ببساطة وانبتات ".وإذا كان " الإسلاميون التقدميون " قد تحدثوا عن الإنسان بصفة فيها قدر من الإطلاقية بهدف الإحاطة بدوره المحوري في الكون، جاءت وثيقة الاتجاه الإسلامي لتؤكد بأن الوجود مقسم إلى قسمين " الأول هو الله جل جلاله، والثاني ما سواه من عناصر الكون جميعا، والإنسان كائن ينتمي إلى الوجود العالمي ضمن الطرف الثاني ". لكنه كائن يتمتع ب " القدرة على الاستيعاب..وحرية الإرادة والاختيار..". بناء عليه فإن " حقائق الوحي مطلقة " مما يجعلها " غير خاضعة للتعقيب الإنساني في ذاتها، سوى العمل العقلي لاستجلائها ".وأن " الوحي إذا كان في مجال العقيدة والعبادة فإنه يحدد مبادئ وأحكاما تفصيلية نهائية لا مجال لتغييرها "، أما في المجال الاجتماعي والسياسي فإنه " عدا بعض الاستثناءات المحددة يكتفي بوضع أصول كلية ورسم قواعد عامة ".وردا على فكرة تطور التشريع الإسلامي التي وردت في أدبيات الإسلاميين التقدميين، اعتبرت الوثيقة أن " الوحي لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة بوصفها علاجا موقوتا أو تنظيما مرحليا يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، ولكن يقدمها دائما باعتبارها الصورة النظرية المعالجة لجميع العصور ". في المقابل فإن العقل رغم دوره في إثبات العقيدة، وأنه "أساس التكليف" "إلا أنه" محكوم بظروف المادة زمانا ومكانا لأنه يعتمد معطيات الحس "مما يجعل إدراكه للحق والخير نسبيا، وبالتالي فإنه في علاقته بالنص "ليس له أن يوجب شيئا على وجه الاستقلال ".

[٢١٩] راجع تعقيب " محمد القوماني " على الوثيقة.مجلة ١٥ / ٢١.عدد ١٩.ص ٢٤.جوان ١٩٨٩

أما تحديد منهجية فهم النصوص فأساسها الأول لغوي وأساسها الثاني مقاصدي. لكن "هذه المقاصد ليست بمعان خارجة عن نصوص الوحي حتى نطلب إدراكها من جهة غير جهة تلك النصوص".معنى ذلك أن مقصد الله في حفظ المال يقتضي الأمر بقطع يد السارق، لهذا لا يقال ب " أن هذا النص يمكن أن يفهم منه الكف عن قطع يد السارق لأنه يؤدي إلى ضرر يلحق الإنسان المقطوع، وهو ما يخالف حفظ النفس، لأن هذا الفهم يجعل أوامر الله عاطلة ". لذلك "إذا عين مقصد من خارج محتوى النص فإن الفهم سيكون حتما حائداً عن المراد الإلهي "، مثل القول بأن جلد الزاني يتنافى مع مقصد حفظ كرامة الإنسان و" سبب هذا الحياد عن المراد الإلهي هو فصل النص فيما أمر به عن المقصد الذي يتضمنه، وهو في هذه الحالة حفظ النسل ".

بعد الأساس الظرفي ثم الأساس التكاملي تحدثت الوثيقة عن الأساس العقلي حيث ينحصر عمل العقل في النصوص القطعية على " فهمها في إدراك المعاني التي تدل عليها واستيعابها وتمثلها كتمثل الحدود والكفارات". تتحقق هذه القطعية في " نصوص القرآن والحديث المتعلقة بالعقائد والعبادات والمقدرات من الكفارات والحدود وفرائض الإرث ". أما إذا كانت النصوص ظنية الدلالة فيقع الاكتفاء " بترجيح إحداها بقرينة معتبرة شرعا "، أما التأويل فله " شروط تحفظه من الزيغ ". ويقع تقسيم الأفهام العقلية أيضا إلى قسمين.أفهام قابلة للتغيير، وتتعلق بنصوص ظنية في ثبوتها أو دلالتها " ما لم يرد فيها إجماع الصحابة ".ورغم أن مسالة الإجماع، بما في ذلك إجماع الصحابة، يعتبر من المسائل الخلافية، فقد اعتبرت الوثيقة أن إجماعهم "يصبغ على فهم النص الظني ديمومة زمنية".ثم يقع التأكيد من جديد على القول "نحن نؤمن بعمومية الخطاب التشريعي، ولا نرى اختصاص النص بظروف نزوله وأسبابه ".كذلك " نرى أن الأوضاع السائدة بقيمها ومفاهيمها لا تحدد أوجه الفهم في النصوص القطعية ( كالتعدد في الزواج، الحدود، منع الربا...)، فلا يتأسس عندنا الفهم العقلي على معطيات الواقع الإنساني فحسب ". أما باب الاجتهاد فهو مفتوح فقط لمن تتوفر فيهم الشروط، دون تحديد هذه الشروط[٢٢٠].

وقعت الإطالة في عرض محتويات نص " الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي لحركة الاتجاه الإسلامي " نظرا إلى أهمية ما ورد فيه من قضايا جوهرية لها صلة مباشرة بتداعيات الحركة النقدية التي تولدت عن تجربة التيار الإسلامي التقدمي.ظنت قيادة الاتجاه الإسلامي أنها بمثل هذه الوثيقة تحمي عقيدة المجموعة، وتضع حدا لحالة القلق الفكري الذي اخترق الكثير من كوادرها الأساسية.

كما أسهمت الوثيقة في خلق حالة انشطار فكري هام لا يمكن دراسة تاريخ وتطور الحركة الإسلامية التونسية دون التوقف عنده وبحث أسبابه وانعكاساته على أيديولوجية الحركة وبرنامجها السياسي ومستقبلها. لقد بقيت الحركة مشدودة إلى أكثر من توجه.فمن ناحية أرادت أن تتحول إلى حزب سياسي يرفع شعار الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان والحريات العامة، والحرص على الظهور في صيغة الحركة المعتدلة، الحديثة، والمتفتحة على مختلف الاتجاهات الليبرالية والمتحاورة مع الغرب. لكن في الآن نفسه حافظت على تمسكها بالمفاهيم العقائدية والفقهية ذات الأصول الأشعرية والسلفية، لتبقى داخل دائرة ما سمي في مرحلة سابقة من مراحل تاريخ

[٢٢٠] لا شك في أن قراءة الوثيقة كاملة وبكثير من الدقة والتأمل من شانه أن يعطي صورة أكثر شمولا حول دلالاتها الفكرية والفقهية والسياسية، في مرحلة هامة من مراحل الاختلاف بين منهجي الطرفين، كما يعطي فكرة أوضح عن حالة الازدواجية التي بقيت تعاني منها حركة الاتجاه الإسلامي إلى حد هذه الساعة.كما يعتبر التعقيب الذي نشره محمد القوماني في مجلة ١٥ / ٢١ والذي سبقت الإشارة إليه، من شانه أن يساعد أيضا على فهم نقاط التباين في آليات تناول القضايا الشرعية والاجتماعية.



الصراع بين الفرق بأهل السنة والجماعة.هذا الحرص ليس عيبا في حد ذاته، لكن القول في المقابل بالتجديد وتبني الأفكار الليبرالية يستوجب الكثير من تعديل الخطاب الأساسي حتى لا يبقى التناقض الكامن في الخطاب مصدرا للطعن في مصداقيته، وسببا من أسباب التوتر الفكري المستمر.مثلا، كيف يمكن أن تتعايش فكرة وضع مقاييس دقيقة جزئية وخلافية للتفريق بين المؤمنين والكافرين، وبين التلويح بمفهوم الديمقراطية الذي يعني احترام قناعات الآخرين، وتوفير قدر واسع من حرية التعبير والتفكير والمعتقد.بل إن الأمر لا يقف عند ذلك الحد، وإنما يستوجب أيضا إعادة تأسيس أرضية فكرية وعقائدية جديدة تتناغم وتنسجم مع مرتكزات الدولة الحديثة التي تؤكد حركة الاتجاه الإسلامي (النهضة حاليا) أنها من أنصارها أو أنها على الأقل ليست من دعاة التخلي عنها.لهذا لم يحسم صدور الوثيقة المشار إليها سابقا في الإشكاليات المركزية، حيث استمرت مؤشرات حالة القلق الفكري كلما توفرت لها فرصة التعبير عن وجودها، وقد تخفى قليلا عندما تتورط الحركة في تصعيد سياسي غير مدروس العواقب، فيجد الجسم الجماعي نفسه أمام دورة من دورات الملاحقات والسجون والمحاكمات.لكن ما أن تستقر الأوضاع العامة أو الفردية، حتى تدفع تحديات العمل السياسي والصراع الفكري الكوادر والقيادة إلى التقليل من حدة التناقض بين المعتقد وبين الشعار.

في هذا السياق يمكن فهم ما يصدر من حين لآخر من كتابات ونصوص عن وجوه بارزة في هذه الحركة، خاصة السيد راشد الغنوشي مثل كتابه " الحريات العامة في الدولة الإسلامية "[٢٢١]، وكذلك ما كتبه مؤخرا السيد صالح كركر الذي فاجأ الجميع بانقلاب فكري وسياسي بلغ مائة وثمانين درجة عندما دعا الإسلاميين إلى التخلي عن العمل السياسي وقبول مبدأ الدولة العلمانية[٢٢٢].لا شك في أن هذا التحول يشكل تطورا في الخطاب وفي زوايا النظر للقضايا، لكن ما كان لهذا التطور أن يتم لولا وجود صراع على الساحة، وأيضا الاكتشاف التدريجي لعمق المسافة بين الخطاب والواقع ممثلا في طموحات الشعوب وتجارب الآخرين، والتطورات المذهلة الحاصلة على المستوى الدولي والكوني.يظل الواقع سابقا للفكر، وإن حاول التحليق بعيدا.في النهاية ستضطره سنة الحياة إلى الرجوع إليه والتفاعل معه.وبقطع النظر عن محتويات هذه المحاولات الفكرية الصادرة عن رموز تاريخية للحركة الإسلامية التونسية، فالأكيد أن تجديد الخطاب يبقى دائما رهين تجديد المنهج، أو على الأقل، تعديل بعض آلياته.

الطعن في مشروعية تيار الإسلاميين التقدميين لم يقتصر على الدائرة القطرية، بل تعداه إلى نطاق الحركات الإسلامية المتحالفة مع حركة " الاتجاه الإسلامي". جاء في مجلة "المجتمع" التي تصدر عن " جمعية الإصلاح الاجتماعي" والمحسوبة على حركة "الإخوان المسلمين" في الكويت، أن أصحاب مجلة ١٥ / ٢١ " تهجموا على كل فكر إسلامي صحيح، وامتدحوا الشيوعية واليسار والاشتراكية، ومزجوا الماركسية بالمفاهيم الإسلامية.وادعوا أنهم وحدهم يمكنهم فهم الإسلام على حقيقته، وسموا أنفسهم بالتيار اليساري الإسلامي، وتنبأوا بمستقبل فكرهم في محاولة ذاتية لتبرير عدم استساغة المسلمين لأفكارهم ". النقطة التي أفاضت كأس غضب مجلة المجتمع على الإسلاميين التقدميين مقال نشرته مجلة ١٥ / ٢١ تعرض للماسونية واعتبرها كاتبه في حالة احتضار، وأنها استنفدت أغراضها أو تكاد.لم تكتف المجلة بهذا الرد غير الموضوعي، بل

[٢٢١] صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية أوت ( أغسطس ) ١٩٩٣.

[٢٢٢] أنظر مقال كركر في صحيفة " الحياة ".وقد قام صاحبه بتطويره وأصدره في كتاب.

أضافت أن "أصحاب هذا التيار الذي يدعى باليسار الإسلامي يتحالف مع تيار الإلحاد الشيوعي في تونس لضرب الاتجاه الإسلامي الصحيح في الجامعة، ويدعو الشعب التونسي لانتخابهم في البرلمان.وقد سمح لهذين التيارين بالنشاط العلني في نفس الوقت الذي ضربت فيه الحركة الإسلامية".واستعرضت المجلة أهم الأفكار التي يؤمن بها أصحاب هذا التيار من أهمها " ضرورة التمازج بين الحضارة الإسلامية والغربية دون ضوابط، وخير الدين الذي مهد لطلائع التغريب، الفكر اليساري الشيوعي خاصة فيما يتعلق بالنواحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، طه حسين وبراعته في التشكيك، المشكلة الصهيونية ليست عقائدية وإنما سياسية اقتصادية، حسن حنفي لأنه ضد الإخوان، ماركس وما قدمه من إنجازات، قاسم أمين الداعي إلى تحرير المرأة، تكامل الإسلام والقومية والاشتراكية، المعتزلة وتبرير اعتداءاتهم على أهل السنة، الخوارج، أركون الداعي إلى النزعة البربرية في الجزائر، أحكام الشريعة كانت ظرفية في الزمان والمكان..هذه بعض أفكار هذا التيار الذي تدعمه السلطات التونسية حتى يعوض الاتجاه الإسلامي الذي وضع قادته في السجون"[٢٢٣].على نفس إيقاعات " المجتمع " كتبت صحيفة "الدعوة " الصادرة بالرياض بأن القائمين على مجلة ١٥ / ٢١ " يقدمون إلى القراء جرعات من فكر مشبوه خاطئ نرى والله أعلم دون افتراء على أحد أنه أكثر خطورة من كل الحركات المعادية علنا للإسلام، والسبب أن العداوة المعلنة أقل ضررا من الصداقة المبطنة. إن ما يسمى باليسار الإسلامي بدا يمارس أفكاره من خلال المدفعية الإعلامية الثقيلة بعد أن كان يتوارى خجلا وحياء. إن مجلة ١٥ / ٢١ تعتبر المنبر الأول لهذه الكتيبة المقنعة التي غمست أقلامها في مداد غير إسلامي وعلى شبيبة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها أن يأخذوا حذرهم من تناول جرعات هذا العسل المسموم..إن المحصلة النهائية صفر يا مجلة ١٥ / ٢١، ولن يبق غير الصحيح"[٢٢٤]

هذان المثالان وردا للإشارة إلى الكيفية التي تقبلت بها أوساط الإسلاميين في المنطقة العربية أفكار المجموعة، وهو أمر كان منتظرا بحكم التباينات الشديدة في عقلية الطرفين.مع ذلك تظل الفوارق شاسعة بين الأوساط الإخوانية في المشرق العربي وبين حركة الاتجاه الإسلامي في تونس، التي وإن خالفت المجموعة في نظرتها للمسائل الجوهرية التي طرحتها، لكنها كانت باستثناء بعض السقطات، أنضج بكثير في ردودها.إن البيئة التونسية بجذورها التاريخية وموقعها الجغرافي وتراث حركتها الإصلاحية، وانفتاحها المستمر على المحيط والأفكار جعل نخبها مهيأة باستمرار إلى التعاطي بشيء من العقلانية مع القضايا.لا يعني هذا اتهام أهل المشرق العربي بكونهم غير عقلانيين، ولكن المقصود فقط إبراز خصوصية الحالة التونسية التي راهن عليها كثيرا الإسلاميون التقدميون في محاولتهم ربط فكر الحركة الإسلامية التونسية بالإطار المرجعي لحركة الإصلاح العربية بشقيها المشرقي والمغاربي. لقد كانت صدمة الحداثة في تونس " عميقة بالنظر لشفافيتها الاجتماعية والجغرافية، فليس هناك أي نوع من الصراعات الطائفية المذررة لإمكانيات التجديد الفكري المتناسق ".لهذا عندما نشأت الحركة الإسلامية في أوائل السبعينات" كانت غريبة عن تونس في جل اهتماماتها وأهدافها...لكن ذلك لم يصمد أمام الخصوصيات التونسية المطالبة بجعل الفكر الإسلامي أكثر معاصرة وتفاعلا مع الحداثة "[٢٢٥].وهو ما سيقع

[٢٢٣] مجلة المجتمع عدد ٦٣٤ أوت ١٩٨٣.كان رئيس تحريرها في ذلك الوقت الأستاذ إسماعيل الشطي الذي سيخوض بدوره بعد سنوات معركة التحرر من القالب التقليدي لفكر الخوان المسلمين.

[٢٢٤] محمد جاد الحق.مجلة الدعوة.عدد ٩٤٨,٢٥ جوان ١٩٨٤.

[٢٢٥] أحميدة النيفر." النموذج الإسلامي التونسي: الواقع والطموح ".١٥ / ٢١.عدد ١٨.فيفري ١٩٨٩.ص ١٥.



ملامسته بوضوح في التطورات الفكرية التي تمت داخل خطاب حركة الاتجاه الإسلامي، خاصة لدى رمزها الأول راشد الغنوشي.هذا الأمر جعل الباحثين والمراقبين يجمعون تقريبا على اعتبار الحركة الإسلامية التونسية حالة استثنائية مقارنة ببقية الحركات الشبيهة في المنطقة العربية والإسلامية.الاستثناء الوحيد الذي لم يعرف أي تطور نوعي هو الفرع التونسي لحزب التحرير الإسلامي، الذي أصر إلى آخر لحظة على مواقفه الرافضة للديمقراطية والحريات الأساسية والنقابية، وبقي يحلم باستعادة دولة الخلافة.ويعود ذلك إلى الطابع الدغمائي للحزب الذي لا يسمح لأعضائه بهامش من حرية التفكير.فهو يعتمد على أسلوب التلقين المركزي وتوحيد الإجابات على الأسئلة المطروحة عليه وعلى أنصاره.

لم يختلف رد الأوساط الدينية الرسمية على اتجاهات المجموعة عن بقية الردود السلبية.فهي وإن اصطدمت في أكثر من مناسبة مع حركة الاتجاه الإسلامي، وأسهمت بقوة في عزله وتأليب الرأي العام عليه وفق خطة العمل التي وضعتها الحكومة، إلا أنها في العمق لم تر في الثقافة الدينية التي طرحتها الحركة ونشرتها نقيضا جوهريا لثقافتها.الطرفان ينهلان من مصادر متشابهة، ما عدا في بعض المسائل.كان الخلاف بينهما بالدرجة الأولى سياسيا، فحركة الاتجاه كانت معارضة للحكم، بينما تستمد الأوساط الدينية الرسمية نفوذها ووجودها من ارتباطها العضوي والكامل بجهاز الدولة والسلطة.هذه إحدى مفارقات نظام الحكم في تونس منذ الخمسينات، فبعد أن توقف بورقيبة عن المساس بالشؤون الدينية لاعتبارات عديدة سبقت الإشارة إلى بعضها، أوكل تنظيم جوانب من الحياة الدينية لجهاز إداري تابع للوزارة الأولى، إضافة لمؤسسة الإفتاء ذات الصلاحيات المحدودة، والتي لا تتعدى الجوانب التشريفاتية وتأطير المناسبات الإسلامية.منذ تلك اللحظة تعايش داخل النظام الواحد خطابان دينيان مختلفان عن بعضهما اختلافا كليا.خطاب رجل السياسة الذي يحرص على توظيف سطحي للإسلام من أجل تبرير مصالح الحكم وإبراز عدم تناقض الدين مع الحداثة.وخطاب ديني شائع داخل المساجد وخارجها له مرجعيته المختلفة تماما.أما عندما حاولت السلطة بشكل فوقي وتعسفي التدخل المباشر في صياغة الخطاب الديني الرسمي لتقليل الفجوة بين الخطابين، فإنها لم تفعل ذلك إلا لاعتبارات أمنية وسياسية، فنتج عنه خطاب هجين حول المسجد إلى واجهة حزبية من جملة واجهات السلطة والحزب الحاكم.الأمر الذي زاد في تفقير الثقافة الدينية وقتل المؤسسة المسجدية، وحال دون تطوير فعلي وطبيعي للثقافة الإسلامية وتحديثها مع الاحتفاظ ببعديها الأخلاقي والروحي.

لقد بقيت المؤسسة الدينية الرسمية مناوئة لأفكار وتوجهات الإسلاميين التقدميين، وتتدخل بعض رموزها في أكثر من مناسبة لتهميش ممثليهم، بل وممارسة الضغوط لحرمانهم من بعض المنابر الإعلامية التي فتحت أمامهم، مثلما حصل مع جريدة الصباح اليومية[٢٢٦].

[٢٢٦] أشرف السيد أحميدة النيفر، بالتعاون مع صلاح الدين الجورشي ومصطفى النيفر على تنشيط ركن بهذه الجريدة الواسعة الانتشار.وقد لقي هذا الركن تجاوبا ملحوظا لمسه بوضوح رئيس التحرير يومها السيد عبد اللطيف الفراتي.لكن بعض الشخصيات الدينية الرسمية تدخلت، وأوهمت مدير الصحيفة المرحوم شيخ روحه بأن ما يكتب فيها مناف للإسلام، وأن الذين يشرفون على الركن مشبوه فيهم دينيا، فما كان من هذا الأخير إلا أن أعطى أوامره بإلغاء الركن.وهكذا توقفت تجربة كان بالإمكان أن تسهم في تنشيط الحوار حول قضايا الفكر الإسلامي.

على مستوى النخب تباينت المواقف.هناك من تفاعل إيجابيا مع التوجه الفكري للمجموعة، وقدر أهمية ومشروعية الطموح النظري الذي حاولت تجسيد بعض معالمه، واعتبرها تمثل الحلقة المفقودة بين المدرسة التونسية للإصلاح بعد أن سيطرت السياسة على كل شيء.هؤلاء تحاوروا مع المجموعة، وساعدوها على تخفيف الحصار المضروب حولها، وشاركوا عناصرها في عديد من المنظمات والمبادرات، مما كان له الأثر الهام على تطورهم الفكري والسياسي[٢٢٧]. بينما وقفت أطراف، معظمها ينحدر من المرجعية الماركسية، وأخرى متغربة إلى حد العظم، تعاملت باستخفاف أو بانتهازية مع هذه التجربة.إذ هناك صنف من المثقفين الدغمائيين يمثلون السلفية المضادة، فيعتبرون أنفسهم الناطقين باسم "الحداثة الحقيقية" التي يطلقون عليها أسماء متعددة، ويتعاملون مع الآخرين بقدر تنازلهم عن مرجعياتهم ورؤاهم الخاصة واقترابهم من النموذج الأعلى الذي يبشر به هؤلاء. كانوا بمعنى آخر يحكمون سلبا أو إيجابا على بقية المجموعات والتيارات وفق مسافة اقترابها من النمط المجتمعي الذي يتصورون أنه الأمثل والأصح.لم يكن تناقض هؤلاء مع هذه القراءة الدينية أو تلك، ولكن مع الإسلام كدين وكمرجعية.لهذا شكك الكثير من هؤلاء في جدية محاولة الإسلاميين التقدميين، وحكموا عليها بأنها ستبقى تلفيقية ما دامت تستند على الثقافة الدينية " الغيبية وغير العلمية " من وجهة نظرهم، وأنها ليست في النهاية سوى الوجه الآخر من بقية التيارات الدينية المحلية أو العربية.

هناك أيضا من رأى في ولادة المجموعة ونموها فرصة لتعميق التناقض السياسي والأيديولوجي مع حركة الاتجاه الإسلامي.بمعنى آخر لم يروا في التجربة سوى ورقة سياسية لإضعاف خصم سياسي يخشى من حجمه وتوجهاته.

من المسائل التي تم الوعي بها تدريجيا أن عموم النخبة التونسية التي هيمنت وتشكلت خلال مرحلة بناء الدولة الوطنية وما بعدها، لم تستطع في ظل التجربة الثقافية والسياسية البورقيبية وإلى حد الآن، أن تدرك أهمية تجديد الثقافة الإسلامية في عملية التحديث الحقيقي والتنمية الشاملة.كانت إما مشغولة بالشأن السياسي إلى حد الإصابة بداء فقدان المناعة الثقافية، أو أنها مستسلمة للنمط الثقافي والاجتماعي الذي أفرزته سنوات ما بعد الاستقلال اعتقادا منها بأن ذلك مسار يستحيل التراجع عنه.لكنها عندما تشعر بأن الأرض تموج من تحت أقدامها، وأن موازين القوى يمكن أن تجعل من تلك " الثوابت " أثرا بعد عين، تستنجد بقوة الدولة أو يفكر بعض أجنحتها في الهجرة إلى قلاع الحداثة.من هنا لم تحظ كتابات المجموعة واجتهاداتها بالاهتمام الذي تستحقه تجربة من هذا القبيل، حيث لم يدرك أهميتها كالعادة سوى القادمين من وراء البحار.

تجاه كل هذه المواقف يعتقد بعض أفراد التيار الإسلامي التقدمي، أن سبب إخفاق تجربتهم التي بقيت مجهولة ومنقوصة، قد لا يعود فقط للأخطاء الكثيرة التي ارتكبت في الطريق، ولكن

[٢٢٧] من ذلك على سبيل المثال السيد خميس الشماري الذي وقف مع التجربة، ودافع عنها، وأسهم في التحاق بعض رموزها بالرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان. كذلك الأستاذ حسيب بن عمار الذي فتح صفحات جريدة " الرأي " الهامة أمام أفكار المجموعة.بل واقترح على الأخ أحميدة النيفر الإشراف على ركن أسبوعي بها، حيث كان يوقع يومها باسم " حمزة الأسود " حتى يجعل القراء يهتمون بالمحتوى وليس بمن يقفون وراءه.نذكر أيضا الأستاذ محمد الشرفي، الذي وإن تختلف المجموعة معه في عديد من القضايا الأساسية إلا أنه تفاعل إيجابيا مع توجهاتها، وهو ما جعله عندما تولى وزارة التربية والتعليم العالي يقترح على أحميدة النيفر مساعدته على إصلاح مادة التربية الإسلامية.





أيضا لأن المهمة التي طمعوا في إنجازها لا تزال سابقة لأوانها.بمعنى آخر إما أن يكونوا غير واعين بمخاطر ما كانوا يطرحونه وصعوبته، أو أنهم ولدوا قبل أوانهم.

## الإسلاميون التقدميون في ميزان النقد الذاتي:

توقفت التجربة الجماعية "للإسلاميين التقدميين" مع مطلع التسعينات، عندما اندلعت المواجهة بين السلطة وحركة النهضة (الاتجاه الإسلامي سابقا)، وفشلت محاولة التعايش بين الطرفين بعد شهر عسل قصير.كانت مواجهة شرسة، لم تتوقف خسائرها عند آلاف المعتقلين وعشرات المحاكمات، وإنما امتدت تداعياتها إلى مجمل الحياة السياسية والثقافية. كان من نتائجها اقتلاع ظاهرة " الإسلام السياسي " وملاحقة تعبيراتها في جميع المجالات والأصعدة.استغل بعضهم تلك الظروف الاستثنائية لإشاعة الخلط عن قصد بين النشاط السياسي ومظاهر التدين خاصة في أوساط الشباب، وذلك وفق خطة رسمية سميت بخطة تجفيف المنابع. كما نجح بعض الانتهازيين في تمرير فكرة أن الإسلاميين جميعا إرهابيون يشكلون خطرا على الدولة واستقرارها.

فضلت المجموعة التوقف عن النشاط الجماعي حتى يمكن التمييز بين الخيط الأبيض من الخيط الأسود.فمواصلة الجدل الفكري يتطلب بالضرورة انفتاحا سياسيا يمكن مختلف الفرقاء من المشاركة في الحوار، وهو ما استحال الحفاظ عليه في تلك الأجواء المشحونة التي جعلت الاستمرار في الاهتمام بقضايا الثقافة الإسلامية وانعكاساتها السياسية والحركية والفكرية أمرا محفوفا بكثير من المخاطر والملابسات شديدة التعقيد.

لا يعني ذلك أن الطموح نحو استئناف النشاط الجماعي قد تم التخلي عنه نهائيا. إنه طموح مشروع لا يزال قائما، خاصة وأن الكثير من القضايا التي طرحها " الإسلاميون التقدميون " لم تزدها الأيام والأحداث إلا أهمية واعتبارا. كما أصبحت مسألة تجديد الفكر الديني مع حلول القرن الجديد من المهام الاستراتيجية الملقاة ليس فقط على جميع المؤمنين مهما اختلفت أديانهم، وإنما أيضا تشغل الديمقراطيين وحركات حقوق الإنسان، وكل الساعين إلى تغيير الأوضاع المحلية والدولية في اتجاه أكثر عدالة وتسامحا ودون التخلي عن إنسانية الإنسان.

عندما يلقي الذين شاركوا في تأسيس هذه التجربة ونشطوها نظرة موضوعية ومتجردة عن كل ملابساتها الظرفية والذاتية والسياسية، قد يتفقون حول المسائل التالية:

- أغنت التجربة أصحابها، حيث أخرجتهم من دوامة الصراع الحزبي والسياسي الذي أفنى أعمارا وبدد طاقات ضخمة وقتل أحلاما جميلة دون أن تكون النتائج على قدر التضحيات.كان الرهان على المسألة الثقافية اختيارا صائبا واستراتيجيا، حيث ينتهي السياسي بانتهاء شروطه الظرفية ويبقى الفكر باعتباره الروح التي تسري داخل كيان الأمة.كما أبرزت التجربة أهمية النخب في العالم الإسلامي ودورها في صياغة توجهات إسلامية معاصرة.
- أفادت التجربة خصومها الذين بذلوا جهودا مضنية لقبرها في مهدها والحد من اتساعها، حيث ساعدتهم على الخروج من اطمئنانهم المزيف، ودفعتهم دفعا إلى التطور ومواكبة

سنة الحياة وقانون التاريخ(٢٢٨). يصعب الادعاء بأن الإسلاميين التقدميين هم وحدهم الذين أجبروا الحركة الإسلامية التونسية على تجذير نفسها في واقعها الوطني، والتخلص من قمقم الإخوان المسلمين، واكتساب الخصوصية التي يشير إليها أكثر الذين درسوا الحركة وتعرفوا على قياداتها، لكن لا نجافي الحقيقة عندما نؤكد بأن مجموعة الإسلاميين التقدميين كانت بمثابة صرخة الوعي الأولى داخل الجسم الحركي المغترب، وأسهمت مع عوامل أخرى في ممارسة الضغط والاستفزاز المستمر لحركة الاتجاه الإسلامي مما اضطرها إلى تغيير خطابها، وتعديل رؤيتها(٢٢٩). صحيح أن الحركة قد لجأت أحيانا إلى تبني العديد من مقولات الإسلاميين التقدميين بدوافع تكتيكية لامتصاص الحيرة الداخلية، لكن عالم الأفكار لا يعترف باحتكار المفاهيم. المهم أن كل قراءة للحالة الإسلامية التونسية، تقفز على دور الإسلاميين التقدميين وتجربتهم، لن تكون موضوعية، وتبقى منقوصة وغير علمية.

- بقدر ما استفادت الحركة الإسلامية اضطرارا من خبرات الإسلاميين التقدميين وأدبياتهم، يلاحظ أن بقية التيارات السياسية والأيديولوجية لم تتعامل إيجابيا مع التجربة وحافظت في الغالب على موقف الشك والريبة.ولعل ذلك الموقف يعود إلى ما كانت تعانيه تلك التيارات من مشكلات معرفية، ليس فقط مع المشروع السياسي والمجتمعي لعموم الإسلاميين، وإنما أيضا مع الإسلام كدين وثقافة.لا يعني هذا أنها معادية للدين، وإنما الذي نقصده هو وجود عوائق منهجية ومعرفية حالت دون إدراك معظم هذه التيارات لمكانة الإسلام الاستراتيجية في تأطير المجتمع وتوجيه سلوكه وضبط إطاره المعرفي والثقافي والتاريخي. الغريب أنه رغم الحجم الذي اكتسبته الحركات الإسلامية وما مثله ذلك من تحديث على أكثر من صعيد، لا تزال بعض هذه العوائق قائمة وفاعلة إلى حد الآن مما يفسر غياب مهمة تجديد الفكر الديني وإعادة تأسيس التراث في أجندة معظم التيارات السياسية.

- ميزة التجربة ليست في عدد أنصارها وقدرتها على التعبئة الجماهيرية.لو كان الدافع إلى خوض غمار هذه المحاولة الصيت والنفوذ والزعامة لحافظت معظم عناصر التيار على مواقعها التنظيمية داخل حركة الاتجاهِ الإسلامي حيث كانت تلقى الحظوة والقدرة على

٢٢٨ أقر السيد راشد الغنوشي بأن المجموعة التي دعت إلى الإصلاح والمراجعة التي وصفها بأنها " لم تصبر على ضرورات التطور، واتهمت الجسم بعد التطور، وأسرفت في اتهامه. هذا التحدي أيضا كان له مفعول إيجابي.هذا التحدي الذي مارسته هذه العناصر للجسم كان له دور في تطويره. ". مجلة " تونس الشهيدة ".مصدر سابق.في نفس هذا العدد من المجلة كتب أحد أعضاء حركة النهضة السيد رفيق بوشلاكة ما يلي " على المستوى الداخلي، مثلت عملية الانشقاق المبكر نسبيا التي قادتها مجموعة مهمة من الجيل الأول..استفزازا هائلا للصف الداخلي ولمستنداته الفكرية والأيديولوجية..بقيت آثارها النفسية والفكرية تفعل فعلها داخل الجسم الداخلي، إذ أن مجمل القضايا التي تمت إثارتها بقيت محل سجال ومناقشة..".

٢٢٩ يقول الغنوشي " .. بتأثير من التدين العقلاني وتنامي دور الجناح الطلابي وحجمه في قاعدة الحركة ومؤسساتها مع نهاية السبعينات..، وبفعل التطور السريع للواقع الاجتماعي السياسي في التعامل مع التدين الإخواني السلفي، حتى انتهى الأمر إلى أن الإخوان تجربة وليسوا النموذج، وأنهم اجتهاد إسلامي وليسوا الإسلام، فأعيد النظر في الرؤية التي كانت سائدة عن الغرب، وكان لنمو الحس السياسي والاجتماعي أثره الكبير في التعامل مع الواقع بدل الرؤية العقائدية المسقطة من فوق على المجتمع، فكانت الاتصالات مع المعارضة لدرجة التفكير في التحالف معها، مع أنها تتكون من علمانيين وملحدين، وكذلك إعادة النظر في بعض القضايا الاجتماعية كقضية الأسرة والمرأة والملكية ورفض العنف أسلوبا في الصراع الفكري .. ". (حركة الاتجاه الإسلامي في تونس: المكونات والأسس).





توظيف الأتباع وتحقيق المكاسب الآنية. التصدي للأفكار الرائجة، خاصة في عالم الأديان، طريق محفوف بالمخاطر والمتاعب والتشكيك في العقائد والنوايا وخسران العلاقات والأصدقاء.فرانسوا بيرقا من المتابعين القلائل الذين أدركوا نسبيا جوانب من أهمية هذه التجربة وأمثالها. تحدث عن اليسار الإسلامي، وأدرج الإسلاميين التقدميين ضمن هذا العنوان، فقال " أهمية هذا القطاع من الحركة الإسلامية تكمن في مجال آخر، ألا وهو مساهمته – أكثر من أي قطاع آخر – في تحديد محاور تطور تتجاوز إلى حد كبير عدد مناضليه. فهو يمثل الصدى التونسي لاتجاه إصلاحي يمكننا ملاحظته، على مستويات مختلفة من تطوره، في جميع التيارات الإسلامية. ورغم أن هذا الاتجاه الإصلاحي ينشأ في أطراف الحركة الإسلامية في البداية، فهو يميل بانتظام إلى التأثير على خط سير التشكيلات الجماهيرية في (مركز) التيار.ويحبذ اليسار الإسلامي، بوجه عام، علاقة تتسم بقدر أكبر من الواقعية مع الإطار السياسي، وهو بذلك يتحاشى طريق المواجهة مع السلطة، هذا الطريق العقيم والذي كان مفضلا خلال فترة معينة.إضافة إلى أنه يلعب دورا أساسيا في تعضيد الحجج التي تدافع عن قراءة تاريخية، وبالتالي يقل فيها شأن القراءة الحرفية، للتعبير عن المعاملات في العقيدة.ويمهد هذا الموقف الطريق لتكييف الإشارات المتعلقة بالمعاملات مع مقتضيات التحديث الاجتماعي.."(٢٣٠). تكمن أهمية التيار في أسئلته التي صاغها وفي التوجه العام الذي كيف اهتماماته وإجاباته.إنه تعبيرة فكرية وثقافية أكثر منه تجربة سياسية تنظيمية.في مرحلة النضج اقتنع أصحاب التجربة أن المطلوب منهم ليس تجييش الشارع العريض أو خوض انتخابات ما.ليس المهم أن يكون لهم تنظيم يغطي كامل أجزاء البلاد، فجوهر مهمتهم هو التمسك بتحقيق المصالحة التاريخية بين المسلم ولحظته المعاصرة، تلك هي المهمة الاستراتيجية.

- عجزت مجموعة الإسلاميين التقدميين عن التوفيق بين الحفاظ على قدر أدنى من العمل الجماعي المنظم وبين الاستمرار في نشاطها الفكري.لقد بدا أن تجديد الفكر له طبيعة مختلفة كليا عن العمل التنظيمي الذي يحتاج إلى الاستقرار النظري، ويعتمد بدرجة أساسية على الجوانب والضوابط العملية، كما يفرض حدا أدنى من السلطة الأدبية والضوابط الحركية والأخلاقية التي تشكل ضرورة من ضرورات تماسك المجموعات واستمراريتها.بينما التجديد الفكري، بقدر ما يستفيد من النقاشات الجماعية التي تختبر من خلالها الأفكار والمفاهيم، يبقى في النهاية نشاطا فرديا مفتوحا على جميع الاحتمالات، لا يتقيد إلا بالضوابط المنهجية التي يختارها المفكر أو الباحث.من هنا استمر التعارض بين مقتضيات العمل الجماعي وبين حرية التفكير واستمرار طرح الأسئلة المفتوحة.مع ذلك تبقى تجربة الإسلاميين التقدميين من التجارب النادرة في عالمنا العربي التي حاولت طيلة سنوات أن تبني منظومة أيديولوجية بشكل جماعي، خاصة داخل الحقل الديني الذي له خصوصياته.

- يمكن القول بأن الإسلاميين التقدميين نجحوا في إثارة أهم القضايا والأسئلة الحارقة التي لا تتعلق فقط بدائرة الحركة الإسلامية وإنما شملت أيضا الحالة الثقافة التي أرقت ولا تزال النخب العربية، غير أنهم فشلوا في تحويل تلك الأسئلة وبعض الإجابات التي

٢٣٠ فرانسوا بورقا " الإسلام السياسي: صوت الجنوب ".ص ٢٠٨.دار العالم الثالث. الطبعة العربية ١٩٩٢.

صاغوها إلى منظومة فكرية متكاملة الحلقات والرؤى.لقد مروا بحالة غليان فكري لا تزال آثاره بادية في كتابات العديد منهم، لكنهم كانوا كلما فتحوا بابا لم يستمروا في التقدم كثيرا داخل في ما وراءه، لينتقلوا بعد ذلك إلى فتح باب آخر يكررون معه نفس التجربة.كانت النتيجة أن متصفح أدبيات المجموعة أو ما نشرته مجلة ١٥ / ٢١ يجد عددا ضخما من الملفات الحيوية بقيت عبارة عن ورشات لم تكتمل أعمالها، رغم أهمية بعض الجهود التي قدمت وصحة الإشكاليات التي طرحت.قد يعود ذلك إلى الطبيعة الصراعية التي ميزت عمل المجموعة منذ ولادتها، واعتقاد أفرادها بكونهم مدعوين إلى فتح جبهات متعددة في الآن نفسه.وبما أن المجموعة لم تكن مؤهلة عمليا ومعرفيا بالتصدي لجميع تلك القضايا السياسية والتراثية والعقائدية والتاريخية والاقتصادية والفكرية، فقد كان من الطبيعي أن تتشتت الجهود، وتبقى الإجابات المقدمة محدودة كما ونوعا.لكن ذلك لا يقلل من قيمة التجربة، ولا يشكل مطعنا في مشروعية القضايا التي طرحت.هذه القضايا التي أخذت تفرض نفسها تدريجيا على الكثير من العاملين في العديد من الساحات، والتي ما تزال تتطلب الكثير من البحث والجرأة والحوار المفتوح على جميع الفعاليات، لكونه لا يتعلق فقط بمستقبل عدد من الحركات والفعاليات وإنما يتعلق أيضا بمستقبل أمة تبحث عن موقع جديد وفاعل منذ أكثر من قرنين.





# خاتمة

الإسلاميون التقدميون تجربة تونسية حديثة مجهولة في العالم العربي لاعتبارات يطول شرحها.حاولت هذه الدراسة تقديمها والتعريف بأهم مميزاتها ونقائصها.ليست العبرة من وراء ذلك مجرد العرض التاريخي، أو الدفاع عن تجربة هي في حالة توقف الآن، إنما الهدف الرئيسي من هذه الدراسة التي يصدرها مشكورا مركز القاهرة لحقوق الإنسان هو عرض حالة من حالات البحث عن مخرج من الدوامة التي لا تعيشها الحركات الإسلامية بمفردها وإنما تمر بها مختلف التيارات الأيديولوجية والسياسية العربية.فما يعتمل داخل هذا التيار أو ذاك أو في هذا القطر أو ذاك لا يهم أصحابه فقط، وإنما يشكل أيضا تراثا جماعيا ورصيدا للجميع.

لعل جملة الأفكار والإشكاليات التي طرحها الإسلاميون التقدميون واستعرضت الدراسة الجزء الأكبر منها، يشكل إجابة عن السؤال الذي طرح في مقدمة الكتاب حول ما علاقة هذه التجربة بحقوق الإنسان ثقافة وحركة؟.يتبين من خلال العرض الذي قدم أن الكثير من جوانب القضايا التي تصدى لها أصحاب هذه التجربة أصبحت في السنوات الأخيرة مطروحة بشدة على أجندة حركة حقوق الإنسان العربية.هذه الحركة مدعوة بإلحاح إلى التفكير جيدا في مثل هذه المسائل نظرا لتشابكها الوثيق مع مهامها الفكرية والعملية.ولا تكرر نفس الخطأ الذي وقعت فيه الأحزاب والتيارات الأيديولوجية التي اعتقدت بأن الجهود التي بدأها رموز النهضة العربية لم تكن ذات

قيمة أو لا علاقة لها بقضايا التنمية التي حصرت في مراحل سابقة في أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

ما يتمناه المرء في هذا السياق أن تكون هذه الدراسة باكورة دراسات مشابهة تتضمن استعراضا لتجارب أخرى سواء داخل التيار الإسلامي أو غيره، يمكن اتخاذها كنماذج ومداخل تسمح بمزيد من الاقتراب من طبيعة القضايا المطروحة في مجال الفكر الديني والسياسي، والمساهمة في تعميق النقاش حولها بل والمساهمة في حل بعضها خدمة للأمة وتجسيدا لأرضية موحدة تلتقي حولها جميع الأطراف المؤمنة بالحرية والمتعطشة للعدل والراغبة في تجديد الفكر والواقع.





# الفهرس

## الباب الثاني:






## قائمة مطبوعات

## مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

### أولا: مناظرات حقوق الإنسان:

١-**ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني:** منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).

٢-**الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان:** محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات .

٣-**الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤:** علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.

٤-**ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة:** محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.

٥-**التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس:** جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.

٦-**حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي:** عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.

٧-**حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين:** الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.

### ثانيا: مبادرات فكرية:

١- **الطائفية وحقوق الإنسان:** فيوليت داغر (لبنان).
٢- **الضحية والجلاد:** هيثم مناع (سوريا).
٣- **ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية:** فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- **حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية:** هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- **حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار:** د. أحمد عبد الله.
٦- **حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة:** منصف المرزوقى (تونس).
٧- **تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- **نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد:** أحمد عبد الحفيظ.
٩- **الأطفال والحرب- حالة اليمن:** علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- **المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي:** د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- **اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد:** د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- **التكفير بين الدين والسياسة:** محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- **الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان:** د. هيثم مناع.

١٤- **أزمة نقابة المحامين**: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- **مزاعم دولة القانون في تونس!**: د. هيثم مناع.

## ثالثا: كراسات ابن رشد:

١- **حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان.** تقديم: محمد السيد سعيد - تحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي.** تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- **التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان.** تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- **أزمة حقوق الإنسان في الجزائر**: د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- **أزمة "الكشح" - بين حرمة الوطن وكرامة المواطن.** تقديم وتحرير: عصام الدين حسن.

## رابعا: تعليم حقوق الإنسان:

١- **كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- **أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان** (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- **مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان**: محمد السيد سعيد.
٤- **اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان**: محمد أمين الميداني.

## خامسا: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

**رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر**: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).

## سادسا: مبادرات نسائية:

١- **موقف الأطباء من ختان الإناث**: آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- **لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث**: آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- **جريمة شرف العائلة**: جنان عبده (فلسطين ٤٨).



## سابعا: دراسات حقوق الإنسان:

١- **حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير**: أحمد المسلماني.
٢- **التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية**: أحمد تهامي.
٣- **النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط.** أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- **حكمة المصريين.** أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.

## ثامنا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

**القمع في الخطاب الروائي العربي**: عبد الرحمن أبو عوف.

## تاسعا: مطبوعات غير دورية:

١- " **سواسية** ": نشرة دورية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ٣٣ عددا]
٢- **رواق عربي**: دورية بحثية باللغتين (العربية والإنجليزية). [صدر منها ١٨ عددا]
٣- **رؤى مغايرة**: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ٨ أعداد]
٤- **قضايا الصحة الإنجابية**: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها عددان]

## عاشرا: قضايا حركية:

١- **العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج.** تقديم وتحرير: بهي الدين حسن.
٢- **تمكين المستضعف.** إعداد: مجدي النعيم.

## حادي عشر: إصدارات مشتركة:

**أ) بالتعاون مع المجلس القومي للمنظمات غير الحكومية:**
١- **التشويه الجنسي للإناث ( الختان) - أوهام وحقائق**: د. سهام عبد السلام.
٢- **ختان الإناث**: آمال عبد الهادي.
**ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية ( مواطن)**
١- **إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي.** تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).
**ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان**
١- **من أجل تحرير المجتمع المدني**: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.
**د) بالتعاون مع اليونسكو**
١- **دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي** (نسخة تمهيدية).

* * *

# (تحت الطبع أو الإعداد)

١. التعليم الأزهري بين تطور القيم والمفاهيم وجمودها.
٢. موقف رجال الأعمال من قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان.
٣. نحو آفاق جديدة لتطور الحركة العربية لحقوق الإنسان.
٤. الإصلاح السياسي وحقوق الإنسان.
٥. الجمعيات الأهلية.
٦. آفاق التحول الديمقراطي في العالم العربي.
٧. دليل تعليم حقوق المرأة.
٨. التسامح السياسي في مصر: دراسة في المقومات الثقافية للمجتمع المدني.
٩. موسوعة التشريعات العربية في الصحافة.
١٠. حقوق الإنسان في الشعر العربي المعاصر.
١١. أحوال الأمن في مصر المعاصرة.
١٢. إشكالية الفكر القومي العربي وحقوق الإنسان.
١٣. مصر والجمهورية البرلمانية.
١٤. الفن التشكيلي وحقوق الإنسان.
١٥. قضايا حقوق الإنسان والحريات الديمقراطية في تونس.
١٦. قضايا حقوق الإنسان والإصلاح السياسي في مصر.
١٧. المسرح المصري وحقوق الإنسان.
١٨. المأثور الشعبي وحقوق الإنسان.
١٩. وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية.
٢٠. الإصلاح المطلوب للأمم المتحدة.
٢١. الأدب العربي القديم وحقوق الإنسان.
٢٢. السينما وحقوق الإنسان.
٢٣. دستور في صندوق القمامة.

## صلاح الدين الجورشي

- من مواليد ٦ فبراير ١٩٥٤ بالعاصمة التونسية.
- الالتحاق بالمعهد الأعلى للصحافة وعلوم الأخبار دون التمكن من استكمال الدراسة
- ١٩٧٠ المساهمة في تأسيس "الجماعة الإسلامية" التي سميت فيما بعد ب "حركة الاتجاه الإسلامي".
- ١٩٧٨ تولى رئاسة تحرير مجلة "المعرفة" الناطقة باسم الحركة.
- ١٩٨٠ الخروج من حركة الاتجاه الإسلامي والمساهمة في تأسيس مجموعة "الإسلاميين التقدميين".
- من ١٩٨٠ إلى ١٩٨٧ محرر سياسي وثقافي بصحيفة "الرأي" المستقلة التي كانت في طليعة الصحف النقدية.
- ١٩٨٣ تولى رئاسة تحرير مجلة "١٥-٢١" التي تخصصت في قضايا الفكر الإسلامي المستقبلي.
- من ١٩٨٦ إلى ١٩٨٨ عضوية المكتب التنفيذي لجمعية الصحافيين التونسيين.
- من ١٩٨٨ إلى ١٩٨٩ رئاسة تحرير القسم العربي لمجلة "المغرب العربي" المستقلة.
- من ١٩٨٩ إلى ١٩٩٤ عضو "المجلس الاقتصادي والاجتماعي" وهو هيئة دستورية استشارية تعرض عليها مشاريع القوانين قبل احالتها على مجلس النواب.
- النائب الأول لرئيس الرابطة التونسية للدفاع عن حقوق الإنسان، بعد تحمل مسئوليات مختلفة داخل الهيئة المديرة للرابطة منذ عام ١٩٨١.
- نشر عدداً من الأبحاث والدراسات من بينها كتاب "تجربة في الإصلاح:عبد الحميد بن باديس"(١٩٧٥)/ "الحركة الإسلامية في الدوامة:نقد فكر سيد قطب" (١٩٨٣)/ كراس وثائقي حول "الانتفاضة:فلسطين المحررة أم فلسطين الإسلامية (١٩٨٨)/ كتاب "بعد أزمة الخليج، الجبهة الثقافية والدور المستقبلي للإسلام" (مركز دراسات العالم الإسلامي-١٩٩٢)/ كراس مشترك عن "المقدمات النظرية للإسلاميين التقدميين" (مايو ١٩٨٩)/ المساهمة في كتب حماعية مثل "الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، أوراق في النقد الذاتي" (الكويت ١٩٨٩)/ و"اشكاليات الفكر الإسلامي المعاصر" (مركز دراسات العالم الإسلامي-١٩٩٢) /دراسة عن "الأحزاب التونسية ودرورها في التحول الديمقراطي" بطلب من مركز ابن خلدون/ دراسة عن "المرأه في الخطاب الحركي الإسلامي".

